



# बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास

लेखक

डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय



हिन्दी समिति, सूचना विभाग

उत्तर प्रदेश, लखनऊ

बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास

- द्वितीय संस्करण

१६७६

- मूल्य  
बारह रुपये

- मुद्रक

घनश्याम भार्गव

प्रिन्ट (मुद्रण विभाग कैन्स एण्ड कण्टेनर्स प्रा० लि०)

२६ नवल किशोर रोड, मखनऊ।

## प्रकाशक की ओर से



**वि**श्व मे एशिया खण्ड ही ऐसा स्थल है जहाँ धर्मों और सम्प्रदायों का उद्गम हुआ है। पारसी, यहूदी, ताओ, कनफ्यूसियन, सांख्य-योग, बौद्ध, जैन, जैसे धर्म इसी उर्वर भूमि में जन्मे और इनकी वैचारिक उद्भावनाएँ ईसापूर्व पाँच-छः शताब्दियों में ही नवीन चेतना के रूप में प्रतिष्ठित हुईं। इनमें से भारत में प्रादुर्भूत बौद्ध धर्म व्यापक मानवीयता, करुणा और नैतिकता का अधिक पोषक माना गया और इसका प्रसार शिष्टता एवं आदर के साथ पूरे एशिया-खण्ड में आरम्भ से ही होने लगा। इस धर्म में किसी मद्विचार का विरोध नहीं था, किसी जीवधारी का अहित चिन्तन नहीं था, अपितु समन्वयात्मक विश्व-कल्याण की भावना थी। इस देश में प्राचीनकाल से यह भावना अनजानी न थी, किन्तु कुछ शतकों के बीच लौकिक जीवन का नेतृत्व राजाओं और पुरोहितों, श्रेष्ठियों और ऋत्विजों के अधीन हो गया था। ये लोग शक्ति, धन और देवपूजा द्वारा अपने भोग और सुविधाएँ जुटाना ही जीवन का लक्ष्य मानने लगे थे। अतः जन-सामान्य के कष्ट से तप्त गौतम बुद्ध ने भरी तरुणाई में व्यक्तिगत मूख से मुँह मोड़कर मानवता के उद्धार में ही अपनी शान्ति एवं निर्वाण-प्राप्ति की सिद्धि की। कृतज्ञ जनता ने उनको भगवान् माना और उनके वचनानामृतों से अपनी जीवन-पद्धति निर्धारित की।

पुनः एक युग ऐसा आया जिसमें बौद्ध धर्म के प्रभाव से अशोक, मिलिन्द, शालिवाहन, कनिष्क, हर्षवर्धन जैसे महान् शासक धन, वैभव, मद, मोह को त्याग कर लोकहितकारी पवित्र जीवन बिताने लगे। भारत



का यह धर्मसन्देश यूनानी, तूरानी, चीनी, जापानी शायको को भी शिरोधार्य हुआ। इस आधुनिक नये युग में भी बुद्ध-उपदिष्ट धर्म को मानने वाले विदेशी लोगो की सख्या भारतवासी हिन्दुओ से अधिक है और वे सब इस देश भारत को पुण्य भूमि मानते है।

हिन्दी समिति की प्रस्तुत पुस्तक में संक्षेप में इन्ही सब विषयो का दिग्दर्शन कराते हुए उन परिस्थितियो और घटनाओ का विवेचन किया गया है जो बौद्ध धर्म के उद्भव और विकास की पृष्ठभूमि मानी जाती है। इस प्रसंग में बौद्ध धर्म के सिद्धान्तो, उपदेशो, कलात्मक, साहित्यिक और सामाजिक रचना एवं रीति-नीतियो का विशद वर्णन किया गया है। विद्वान् लेखक के गम्भीर चिन्तन तथा पाण्डित्यपूर्ण पाश्चात्य शैली के गवेषणात्मक अध्ययन की छाप पुस्तक में स्पष्ट मिलती है। यह उपयोगी रचना इतिहास-प्रेमियो को बहुत रुचिकर हुई और इसका प्रथम संस्करण शीघ्र ही समाप्त हो गया। पाठको की आग्रहपूर्ण माँग को ध्यान में रखकर अब इसका द्वितीय संस्करण प्रस्तुत किया जा रहा है। हमारे अनुरोध पर लेखक ने इस संस्करण में यत्न-तत्न आवश्यक संशोधन और परिवर्धन कर दिया है। इससे उपयोगिता बढ़ गयी है। गुणग्राही अध्येता प्रस्तुत संस्करण का भी पूर्ववत् स्वागत करेगे, ऐसा हमारा विश्वास है।

काशीनाथ उपाध्याय 'भ्रमर'

लखनऊ

सचिव,

हिन्दी भवन

हिन्दी समिति, उत्तर प्रदेश शासन

## विषय-सूची

अध्याय १—बुद्ध और उनका युग ... १-५९

वैदिक पृष्ठभूमि—आर्येनरीय और आर्य धर्म—उपनिषदों का दार्शनिक चिन्तन, छठी शताब्दी ई० पू०—सामाजिक परिवर्तन—परिव्राजकगण—विचारमन्थन, बुद्ध की जीवनी—आकर—प्रारम्भिक जीवन और माधना—सम्बोध और धर्मप्रचार ।

अध्याय २—बौद्ध धर्म का प्रारम्भिक रूप और मूल तत्त्व ... ६०-१३१

ऐतिहासिक दृष्टिकोण—मूल देशता—आर्यसत्य, प्रतीत्य-समुत्पाद—मूल रूप और विकास—उत्तरवालीन व्याख्यान, निर्गण—परमार्थ-सत्य—आत्मा और नैरात्म्य—परवर्ती व्याख्या, मार्ग—पुणनी परम्परा—बोधिप्राप्तिक धर्म—ध्यान—आध्यात्मिक प्रगति ।

अध्याय ३—संघ का प्रारम्भिक रूप और विकास ... १३२-१९१

आर्य संघ, 'अविलिप्त' समाज—गणान्तरण लवटन—भिद्युओं के नियम—प्रातिमोक्ष, प्रथम संगीति और धर्म-चिन्तन का सत्रह, 'चिन्तन' का युग, दूसरी संगीति, निकाय-भेद—विभिन्न परम्परों—('निकायों' का विकास—प्रादेशिक भेद और विवादग्रस्त विषय ।

अध्याय ४—बौद्ध कला और धर्म का प्रचार ... १९२-२२५

बुद्ध से अशोक तक—अशोक और तृतीय संगीति—प्रचार—वाङ्मय का विकास ।

अध्याय ५—हीनयान के सम्प्रदाय—स्थविरवाद ... २२६-२६१

इतिहास और साहित्य—अभिधर्म का उद्भव और विकास—'धम्मसंगहि' में चिन्तन—'पद्धान' की पञ्चद—अधिवाद और अन्तर्निकाय—'कथावत्यु'—अभिधर्म दर्शन ।

अध्याय ६—हीनयान के सम्प्रदाय

... २६२-२८४

सर्वस्तिवादी—वसुवन्धु—सर्वस्तिवाद का विकास और आगम—  
वैभाषिक अभिधर्म—वैभाषिक और सौत्रान्तिक मतवाद ।

अध्याय ७—हीनयान के सम्प्रदाय—महासांघिक और वात्सीपुत्रीय .. २८५-३००

महासांघिक और उनके प्रभेद—वात्सीपुत्रीय और उनके प्रभेद ।

अध्याय ८—महायान का उद्गम और साहित्य

... ३०१-३४०

हीनयान से सम्बन्ध, उद्भव और विकास-क्रम—महायान-साहित्य  
पूर्व-रूप—महायान-सूत्र ।

अध्याय ९—बुद्ध और बोधिसत्त्व का रूपान्तर

... ३४१-३६४

त्रिकायवाद का मूल—हीनयान में बुद्ध—महायान में—बोधि-  
सत्त्व और उनकी चर्या—पारमिताएँ ।

अध्याय १०—महायान का दर्शन—शून्यवाद

... ३६५-३९७

शून्यवाद का विकास—नागार्जुन—जीवनी, कृतियाँ और सिद्धान्त  
—आर्यदेव—स्वातन्त्रिक और प्रासंगिक शाखाएँ ।

अध्याय ११—महायान का दर्शन—योगाचार, विज्ञानवाद

.. ३९८-४५२

मूल और प्रारम्भिक विकास—लकावतार—मैत्रेयनाथ—असग—  
वसुवन्धु—दिङ्नाग—धर्मकीर्ति ।

अध्याय १२—बौद्ध धर्म की परिणति और ह्रास

... ४५३-४९२

सद्धर्म की परिणति-काल—बौद्ध तन्त्रों का विकास—दार्शनिक  
संघर्ष—भारत में सद्धर्म का ह्रास ।

## संकेत विवरण

अथर्व०	==अथर्ववेद सहिता
अनु०	==अनुवादक
अगुत्तर (रो०)	==अगुत्तरनिकाय, रोमन लिपि में सम्पादित (Pali Text Society)के द्वारा प्रकाशित ।
अट्ठसालिनी (ना०)	==अट्ठसालिनी, नागरी लिपि में सम्पादित, वापट और वाडेकर के द्वारा, १९४२ ।
अष्ट०, अष्टसाहस्रिका	==अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता (स० राजेन्द्र- लाल मित्र) ।
आयारग	==आयारगमुत्त (शीलाक की व्याख्या के साथ, कलकत्ता, १८७९)
आपस्तम्ब	==आपस्तम्ब धर्मसूत्र (स० वूलर, द्वितीय संस्करण)
आइ० एच० क्यू०==IHQ	==Indian Historical Quarterly
ई० आर० ई०==ERE	==Encyclopaedia of Religion and Ethics (स० J. Hastings)
ई०	==ईसवी सन्
ई० पू०	==ईसापूर्व
उप०, उ०	==उपनिषद्
उत्तर०	==उत्तरजस्यण (आगमोदय समिति के द्वारा प्रकाशित)
उदा०	==उदाहरणार्थ
ऋ० म०	==ऋग्वेदसंहिता
एम० बी० ई०==SBE	==Sacred Book of the East
ए० एस० आई०==ASI	==Archaeological Survey of India

एम० ए० एस० आइ०=MASI	=Memoir of the Archaeological Survey of India
ऐ०	=ऐतरेयोपनिषद्
ऐ० आ०	=ऐतरेयारण्यक
ऐ० ब्रा०	=ऐतरेय ब्राह्मण
आरजिन्म आव वृद्धिज्म	=डा० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय, Studies in the Origins of Buddhism (Allahabad 1957).
कठ०	=कठोपनिषद्
कथा०	=कथावत्यु
का० स०	=काठक संहिता (स्वाध्याय मंडल, आँव)
कोश	=L'Abhidharmakos'a de Vasubandhu (tr et an par L. de la Vallée Poussin, Paris, 1923-31)
कोनाड	=Sten konows Khaiosthè Inscriptions
काम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी	=A Comprehensive History of India Vol II (Ed K A N. Sastri)
कौपीतकि०	=कौपीतकिब्राह्मणोपनिषद्
केन०	=केनोपनिषद्
खुद्क (ना०)	=खुद्कनिकाय, नागरी लिपि में सम्पादित (नालन्दा-देवनागरी-पालि-ग्रन्थमाला)
गीतम	गीतमवमसूत्र (आनन्दाश्रम-संस्कृत-ग्रन्थ-माला में प्रकाशित, १९१०)
छा०	=छान्दोग्योपनिषद्
जि०	=जिल्द
जे० आर० ए० एम०=JRAS	=Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain Ireland
जे० ए०=JA	=Journal Asiatique
जे० ए० एस० बी०=JASB	=Journal of the Asiatic Society of Bengal.

जे० आर० ए० एम० वी० = JRASB = Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal.

जे० वी० ओ० आर० एस० =

JBORS = Journal of the Bihar Orissa Research Society

जे० वी० वी० आर० ए० एस० =

JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society

जे० जी० आर० आइ० = JGRI = Journal of the Ganganatha Jha Research Institute

जेड० डी० एम० जी० = ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft

जे० पी० टी० एम० = JPTS = Journal of the Pali Text Society

जे० डी० एल० = JDL = Journal of the Department of Letters

जातक (ना०) = जानकट्टकथा, भाग १ ( काशी, १९५१ )

जातक० = Jatakattthavarmanana ( लखन, १८७७-९७ )  
(Ed Eausbell)

तै० = तैत्तिरीयोपनिषद्

तै० आ० = तैत्तिरीयारण्यक ( आनन्दाश्रमीय सम्पादन )

तै० वा० = तैत्तिरीय ब्राह्मण

ताण्ड्य० = ताण्ड्यमहान्नाह्नय ( चीनम्बा वा सम्पादन )

तारानाय = A Schiefner ( अनु० ) Taranath's  
Geschichte des Buddhism in Indian  
( St. Petersburg, 1867 )

तकाकुसु, इ-चिंग = J Takakusu, A Record of the  
Buddhist Religion as practised in  
India and the Malaya Archipelago  
by I-tsing ( Oxford, 1896 )

तु० = तुलनीय

त्रिशिका	=द्र० त्रिशिका
दीघ (ना०)	=दीघनिकाय, नागरी लिपि में सम्पादित (नालन्दा- देवनागरी-पालि-ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
दीघ (रो०)	=दीघनिकाय, रोमन-लिपि में सम्पादित (पी० टी० एस० के द्वारा प्रकाशित)
दे०	=देखिए
द्र०	=द्रष्टव्य
दिव्यावदान	=दिव्यावदान (पी० एल० वैद्य द्वारा सम्पादित)
दत्त, महायान	=नलिनाक्ष दत्त, Aspects of Mahayana & its Relation to Hīnayāna.
धम्मसंगणि	=धम्मसंगणि, नागरी लिपि में सम्पादित, बाप और वाडेकर के द्वारा, पूना, १९४०
नजियो	=Bunym Nanjio, Catalogue of the Chinese translation of the Bud- dhist Tripitaka ( Oxford, 1883 ).
पी० टी० एस०	=Pali Text Society
पी० एच० ए० आइ०=PHAI	=H C Raychaudhuri, Political History of Ancient India.
पी० आइ० एच० सी०=PIHC	=Proceedings of the Indian His- tory Congress.
प्रश्न०	=प्रश्नोपनिषद्
पूर्व०	=पूर्वल्लिखित ग्रन्थ
पृ०	=पृष्ठ
प्र०	=प्रभृति
वील, श्वाँच्चांग	=S. Beal, (tr ) Si-Yu-Ki or Buddhist Records of the Western World (कलकत्ता, १९५७)
वीवायन	=वीवायनधर्मसूत्र (मैसूर, १९०७)
बुदोन	=E. Oberiller (tr.), Bu-Ston-History of Buddhism.
	२ जि० (१९३१-३२)

वारो	=A. Bareau, Les Sectes Bouddhiques du Petit Vehicule (सैंगोन, १९५५)
बोधिचर्या०	=बोधिचर्यावितार (विद्विलियोथेका इण्डिका में प्रकाशित)
विद्व० इण्ड०	=विद्विलियोथेका इण्डिका
ब्र० सू०	=ब्रह्मसूत्र
वृ०	=वृहदारण्यकोपनिषद्
मललसेकर	=Malalasekara, Dictionary of Pali Proper Names २ जिल्द
मसुदा	=J. Masuda, Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools (Asia Major II, 1925)
मिलिन्द	=मिलिन्दपञ्चो (आर० डी० वाडेकर द्वारा नागरी में सम्पादित)
मध्यमक०	=Mulamadhyamakakarikas de Nagarjuna avec le Prasannapada (स० La Vallee Poussin)
मज्झिम (ना०)	=मज्झिमनिकाय (नालन्दा-देवनागरी-पालि-ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
मज्झिम (रो०)	=मज्झिमनिकाय (पी०टी०एम० के द्वारा प्रकाशित)
मुण्ड०	=मुण्डकोपनिषद्
ललित	=ललितविस्तर (पी० एल० वेंच द्वारा सम्पादित)
लामोते, लयैते	=E. Lamotte, Le Traite' de La Grande Vertue de Sagesse de Nagarjuna. २ जि०
लका०	=लकावतार (कियोटो, १९२३)
लूदर्स	=M. Luders, A List of Brahmi Inscriptions (Epigraphia Indica, X)



वसिष्ठ	==वसिष्ठधर्मशास्त्र (पूना, १९३०)
वाटर्स	==T Watters, On Yuan Chwang's travels in India, २ जि०
वाल्लेजेर	==M. Walleser: Die Saken des alten Buddhismus, (Heidelberg, 1927)
विनय (ना०)	==विनयपिटक, (नालन्दा-देवनागरी-पालि-ग्रन्थ-माला में प्रकाशित)
विन्टरनित्ज़	==Winternitz, History of Indian Literature, जि० २ (कलकत्ता, १९३८)
विमुद्धिमग्गो	==विमुद्धिमग्गो (धर्मानन्द कोसम्बि द्वारा नागरी में सम्पादित)
विशतिका	==Vijnaptimatratasiddhi deux traites de Vasubandhu, Vmśatika et Timsikā (Paris, १९२५)
वैदिक इन्डेक्स	==A. A. Macdonell & A B Keith, Vedic Index २ जि० ।
गत०, शतसाहस्रिका	==गतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता (म० प्रतापचन्द्रघोष)
गतपथ०	==गतपथब्राह्मण (अच्युत ग्रन्थमाला का संस्करण)
मी० आइ० जाइ०	==Corpus Inscriptionum Indicarum
मी० एच० आइ०	==Cambridge History of India, Vol I
मिद्धि	==Vijnaptimatratasiddhi-La Siddhi de Hiuen Tsawg tr. et an. ar de la Vall'e Poussin (Paris १९२८-२९)
श्चेरवात्स्की, सेंट्रल कन्सेप्शन	==T Stecherbatsky, Central conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dham
श्चेरवात्स्की, निर्वाण	==T Stecherbatsky the Conception of Buddhist Nirvana (1927)
„ लाजिफ	==T. Stecherbatsky, Buddhist Logic 1932 २ जि०

सूत्रालंकार  
स्फुटार्था

==महायानसूत्रालंकार (सित्वे लेवि द्वारा सम्पादित)  
==स्फुटार्था, अभिधर्मकोशव्याख्या, वोगिहारा के  
द्वारा रोमन में सम्पादित ।

श्लो०  
सूय०

==श्लोक  
==सूयगङ्ग (=सूत्रकृतांग, पी० एल० वैद्य  
द्वारा सम्पादित)

श्वेताश्व०  
सयुत (ना०)

==श्वेताश्वतरोपनिषद्  
==सयुत्तनिकाय (नालन्दा-देवनागरी-पालि-  
ग्रन्थमाला में प्रकाशित)

नयुत्त (रो०)  
स०  
निआ

==सयुत्त निकाय (पी०टी०एस० के द्वारा प्रकाशित)  
==सम्पादक  
==शिक्षासमुच्चय (स०C Bendall)



## अध्याय १

### बुद्ध और उनका युग

#### वैदिक पृष्ठभूमि

आर्येतरों और आर्यधर्म—प्रागैतिहासिक काल से भारत नाना जातियों और सस्कृतियों का आश्रय रहा है और उनकी विभिन्न प्रवृत्तियों तथा जीवन-विधाओं के संघर्ष और समन्वय के द्वारा भारतीय इतिहास की प्रगति और सस्कृति का विकास हुआ है। इस विकास में आर्येतर जातियों का उतना ही महत्त्वपूर्ण हाथ रहा है जितना आर्य जाति का। पिछले इतिहासकार भारत की आर्येतर जातियों को प्रायः वर्चस्व अथवा असम्य मानते थे, अतएव यह कल्पना करते थे कि वैदिक तथा परवर्ती भारतीय सम्यता के अभ्युन्नत तत्त्व मूलतः आर्यों की देन होंगे। परन्तु अब हरप्पा-सस्कृति के पता लगने पर न केवल यह दृष्टि भ्रान्त ठहरती है, प्रत्युत् यह प्रतीत होता है कि भारत में आर्यों के आक्रमण को एक सम्य प्रदेश में वर्चस्व जाति का प्रवेश समझना चाहिए।<sup>१</sup> यद्यपि आर्यों ने अपनी पूर्ववर्तिनी आर्येतर सम्यता को ध्वस्त कर अपनी विशिष्ट भाषा, धर्म और समाज को भारत में प्रतिष्ठित किया तथापि यह निर्विवाद है कि यह सांस्कृतिक विध्वंस निरन्वय विनाश नहीं था और सिन्धु-सस्कृति के अनेक तत्त्व परवर्ती आर्य-सम्यता में अंगीकृत हुए। आर्य तथा आर्येतर सांस्कृतिक परम्पराओं का यह समन्वय भारतीय सम्यता के निर्माण की आधार-शिला सिद्ध हुई। इसका प्रभाव एक ओर उत्तर वैदिक-कालीन समाज-रचना में स्पष्ट देखा जा सकता है, दूसरी ओर उस बौद्धिक और आध्यात्मिक आन्दोलन में जिसका चरम परिणाम बौद्ध धर्म का अभ्युदय था।<sup>२</sup>

१-तु०-—पिगट, प्रिहिस्ट्रिक इण्डिया, पृ० २५७-५८।

२-इ०-—लेखक की स्टडीज इन दि ओरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, अध्याय ८।

**सैन्धव-संस्कृति**—आर्यों का भारत में आगमन और वैदिक सभ्यता का प्रारम्भ ई० पू० द्वितीय सहस्राब्दी के मध्य में निर्धारित किया गया है<sup>३</sup>। पर यह धारणा अयुक्त प्रतीत होती है। बोगज़कोई के अभिलेखों में उल्लिखित देवताओं को वैदिक देवता स्वीकार करने पर आर्यों का भारत-प्रवेश १४०० ई० पू० से पर्याप्त पहले होगा<sup>४</sup>। वैदिक भाषा और संस्कृति का सुदीर्घ विकास तथा पश्चिमी एशिया का इतिहास देखते हुए आर्यों का भारत में पदार्पण १८०० ई० पू० के लगभग मानना युक्ति-संगत होगा। उस समय ताम्र-प्रस्तर-युगीन, साक्षर और नागरिक सैन्धव सभ्यता शिमला की पहाड़ियों की तलहटी से लेकर कराची से ३०० मील पश्चिम अरब सागर के तट तक फैली हुई थी। पूर्व की ओर इसका प्रभाव काठियावाड़, बीकानेर और कदाचित् उत्तर-कालीन हस्तिनापुर तक विस्तृत था। इस संस्कृति के निर्माता अनेक जातियों के थे—मूल-आस्ट्रेलिट (निपाद), भूमध्यसागरीय (द्रविड़ ?), तथा मंगोलिट (किरात<sup>५</sup>)। नगरमापन, मूर्तिकला और व्यापार में समुन्नत होते हुए भी यह सभ्यता शस्त्रास्त्र के विज्ञान में दुर्बल थी और अश्वारोहण से प्रायः अपरिचित। इसके आध्यात्मिक कृतित्व के विषय में निर्विवाद रूप से कुछ कहना कठिन है क्योंकि तत्कालीन लिखित सामग्री जितनी अल्प है उतनी ही दुर्लभ। इस विरोधाभास पर विस्मय प्रकट किया गया है कि सैन्धव सभ्यता अपने उत्तराधिकारियों को अध्यात्म-विद्या की अक्षय थाती सौंप सकी जबकि उसका वह भौतिक कलेवर, जिसके अवशेषों में वह इस समय विद्यमान है, आर्यों के आक्रमण को बिल्कुल न सह सका<sup>६</sup>। इसका प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता कि परवर्ती भारतीय धार्मिक जीवन के अनेक महत्त्वपूर्ण तत्त्व सिन्धु-सभ्यता से लिये गये, जिनमें विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं—पशुपति, योगीश्वर तथा कदाचित् नटराज के रूपों में शिव की पूजा, मातृ-शक्ति की पूजा, अश्वत्थ-पूजा, वृषभादि अनेक

३—ह्वीलर, इण्डस सिविलिजेशन, पृ० ४, ८४-९२; केम्ब्रिज हिस्टरी ऑफ़ इण्डिया, जि० १, पृ० ७६।

४—तु०—दि वैदिक एज (भारतीय विद्या भवन) पृ० २०४।

५—यह स्मरणीय है कि हड़प्पा ('आर ३७' तथा 'एरिया जी') से उपलब्ध प्रचुरतर सामग्री का नृतत्वीय विश्लेषण अभी कर्तव्य है, द्र०—ह्वीलर, इण्डस सिविलिजेशन, पृ० ५१-५२।

६—वही, पृ० ९५।

पशुओ का देव-सम्बन्ध, लिंग-पूजा, जल की पवित्रता, मूर्ति-पूजा और योगाम्यास जो कि आसन और मुद्रा के अकन से सकेतित होता है<sup>७</sup>। योग-विद्या की प्राचीनता का यह सकेत बौद्ध-धर्म के अम्युदय की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। पर यह कहना कि केवल आध्यात्मिक तत्त्व ही सिन्धु सम्यता से उत्तरकालीन सम्यता में अगीकृत हुए, अत्युक्ति होगी। भौतिक सम्यता के भी अनेक तत्त्व परवर्ती काल में स्पष्टतः अनुसन्तत देखे जा सकते हैं, यथा गेहूँ, जौ, और कपास की खेती, गृह-विन्यास एव दुर्ग-विन्यास, नाप-तौल की प्रणाली, लिपि-विद्या आदि<sup>८</sup>। कितने उत्तरकालीन शिल्प प्राचीन आर्येतर जातियों की देन हैं, यह कह सकना कठिन है, पर अधिकांश शिल्पियों की . . . काल में हीन सामाजिक दशा विजेता आर्यों की अपेक्षा विजित आर्येतरों से उनका अधिक सम्बन्ध द्योतित करती है।

यह उल्लेखनीय है कि सिन्धु-संस्कृति का यह विविध प्रभाव आर्यसम्यता के प्रथम आविर्भाव के समय कम था और पीछे क्रमशः अधिक। प्रारम्भ में विजेता आर्य और विजित, पलायमान अथवा दासकृत आर्येतर जातियाँ परस्पर सघर्ष में निरत थीं और यह कहना आवश्यक है कि युद्धजन्य सम्पर्क सांस्कृतिक आदान-प्रदान अथवा समन्वय के लिए अधिक उपयोगी नहीं होता। आर्य-समाज का प्रारम्भिक रूप भी एक विजयी समाज का था जिसमें शक्ति और प्रतिष्ठा क्षत्रियों तथा ब्राह्मणों के हाथ में थी। क्षत्रिय अथवा राजन्य शासक थे और ब्राह्मण उनके पुरोहित। शेष जनता 'विश' पद से सम्बोधित होती थी और कृषि तथा पशुपालन के द्वारा आर्थिक जीवन उन पर आधारित था। यद्यपि ऋक्संहिता के 'दास' तथा 'दस्यु' शब्दों की अन्तर्याम्य व्याख्या समीचीन नहीं प्रतीत होती तथापि भृत्यार्थक एक दूसरा 'दास' शब्द भी वहाँ

७-संघव धर्म पर द्र०—मार्शल, मोहेन्जोदड़ो एन्ड दि इन्डस सिविलिजेशन, जि० १, पृ० ७७-७८; ह्वीलर, इन्डस सिविलिजेशन, पृ० ८२-८४; पिगट, प्रिहिस्ट्रिक इण्डिया पृ० २०१-३; मैके, दि इन्डस सिविलिजेशन, पृ० ६४-९९; ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० २५२-५६।

८-द्र०—ह्वीलर, पूर्व०, पृ० ६२-६३; पिगट, पूर्व, पृ० १५३ प्र०; सैन्यव लिपि का ब्राह्मी से सम्बन्ध अनायास कल्पनीय, किन्तु विवादग्रस्त है। सैन्यव दुर्गविन्यास की परम्परा पर द्र०—जी० आर० शर्मा, एबमकवेशन्स एट कोशाम्बी पृ० ६, तु०—ह्वीलर, अल्लो इण्डिया एन्ड पाकिस्तान, पृ० १२९।

पाया जाता है<sup>१</sup>। और यह मानना युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि आर्य-ग्रामो और आर्य-कुटुम्बो में आर्येतर दास-दासियों का अभाव नहीं था। आर्यजनों के पर्यन्त में स्थित ग्रामो तथा अरण्यो में निषाद, किरात आदि अनेक आर्येतर जनो का निवास था। सम्भव है कि दास-वर्ग में सिन्धु-संस्कृति के अनेक उन्मूलित किसान और कारीगर थे जिन्होंने कालान्तर में आर्य-कृषि और शिल्प के विकास में योग दिया। वैदिक ब्राह्मण समाज की सांस्कृतिक पर्यन्त भूमि में 'मुनियो' और 'श्रमणो' का एक निराला वर्ग था जिसका योगविद्या से परिचय होने के कारण कदाचित् पिछली सिन्धु संस्कृति से अन्वय स्थापित किया जाना चाहिए। ये मुनि और श्रमण ब्राह्मणेतर, तथा वैदिक संस्कृति के अनन्तर, प्रतीत होते हैं।

**मुनि-श्रमण**—ऋक्संहिता के केशि-सूक्त में केगधारी, मैले 'गेरुए' कपड़े पहने हुवा में उडते, जहर पीते, 'मीनेय' से 'उन्मदित' और 'देवेषित' 'मुनियो' का विलक्षण चित्र अलिखित है। मुनियो का उल्लेख ऋक्संहिता में अन्यत्र भी है, पर विरल है, और ऐसा लगता है कि चमत्कार दिखलाते हुए मुनियो के दर्शन ने सूक्तकार को विस्मय में और इस भ्रान्ति में डाल दिया था कि वे उन्माद अथवा आवेश में हैं। यहाँ पर यह भी स्मरणीय है कि निवृत्तिपरक अथवा क्लेश-लक्षण तप ऋक्संहिता के सुविदित जीवन-दर्शन के विरुद्ध था तथा योगजन्य सिद्धियाँ उनकी अपरिचित थी अतएव यह स्वाभाविक है कि मुनियो का आचरण वैदिक ऋषियो को विचित्र प्रतीत हो। कात्यायन की सर्वानुक्रमणी के अनुसार इस सूक्त में 'वातरशन' मुनियो के नाम इस प्रकार थे—जूति, वातजूति, विप्रजूति, वृषाणक, करिकत, ऐतश और ऋष्यशृग। ऐतरेय ब्राह्मण में एक ऐतश का 'उन्मत्त' मुनि के रूप में उल्लेख आता है<sup>१०</sup>। ऋष्यशृग की कथा परवर्ती साहित्य में अनेकत्र और अनेक रूपों में पायी जाती है, पर यह स्पष्ट है कि ऋष्यशृग एक ब्रह्मचारी और आरण्यक तपस्वी थे। तैत्तिरीय आरण्यक में श्रमणों की 'वातरशना' कहा गया है<sup>११</sup>। ताण्ड्य० में 'तुरो देवमुनि' का उल्लेख है<sup>१२</sup>।

१-ब्र०—पं० क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय, दास एण्ड दस्यु इन दि ऋग्वेद (रोम में सयोजित प्राच्य तत्त्वविदों के १९वें अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलन की विवरण पत्रिका)।

१०—वैदिक इन्डेक्स, जि० २, पृ० १६७।

११—तै० आ०, जि० १, पृ० ८७, १३७-३८।

१२—ताण्ड्य० जि० २, पृ० ६०१।

ऋक्संहिता के अरण्यानी सूक्त के द्रष्टा ऐरम्मद देवमुनि थे, जिससे अथर्व० में पठित है 'मुनेर्देवस्य मूलेन' इत्यादि तुलनीय है। ताण्ड्य० में 'मुनिमरण' नामक स्थान का उल्लेख है और 'यतियो' को इन्द्र का शत्रु कहा गया है<sup>१३</sup>। उत्तरकाल में यति का अर्थ तापस था, यथा मुण्ड० २, ३, ६। अतपथ में तुर कावपेय को मुनि कहा गया है<sup>१४</sup>। शकराचार्य शारीरकभाष्य (ब्र० सू० ३, ४, ९) में एक श्रुति का उद्धरण देते हैं जिसके अनुसार कावपेय ऋषि वेदाध्ययन और यज्ञ के समर्थक नहीं थे। यह स्मरणीय है कि कवष ऐलूष सरस्वती तट के वैदिक यज्ञ से साक्रोश अन्नाह्वण कहकर निकाल दिये गये थे<sup>१५</sup>। तैत्तिरीय आरण्यक में गगा-यमुना के मुनियों को नमस्कार किया गया है<sup>१६</sup>। आरुण केतुक चयन के विधान में भिक्षा आवश्यक है। एक भिक्षु आगिरस ऋक्संहिता के दान की महिमा ख्यापित करनेवाले दशम मण्डल के ११७ वे सूक्त के ऋषि कहे गये हैं। उपनिषदों में श्रमण शब्द का सकृत् प्रयोग है,<sup>१७</sup> यद्यपि मुण्डकोपनिषद् स्पष्ट ही यज्ञ-विधि के निन्दक मुण्डित-शिर भिक्षुओं की कृति प्रतीत होती है। इस प्रसंग में बहुचर्चित ब्राह्म्य भी उल्लेख्य है<sup>१८</sup>। इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि वैदिक काल में मुनि-श्रमण ब्राह्मण-प्रधान वैदिक समाज के बहिर्भूत होते हुए भी एक प्राचीन और उदान आध्यात्मिक परम्परा के उन्मूलित अवशेष थे। जैन और बौद्ध साहित्य में श्रमणों के विषय में अधिक सामग्री प्राप्त होती है और इसमें सन्देह नहीं रहता कि ब्राह्मण और श्रमण परस्पर विविक्त और विरोधी थे। ई० पू० चतुर्थ शताब्दी में यूनानियों ने उनके विभेद का उल्लेख किया है<sup>१९</sup> और महाभाष्यकार पतञ्जलि ने उनका शादवत विरोध बताया है<sup>२०</sup>। बुद्धकालीन श्रमण समुदायों का विवरण आगे प्रस्तुत किया गया है, पर इतना स्पष्ट है कि वे प्रायः दुःखवादी, निवृत्तिवादी, निरीश्वरवादी, जीववादी और

१३-ताण्ड्य०, जि० १, पृ० २०८।

१४-शतपथ, जि० २, पृ० १०४१।

१५-ऐ० ब्रा० ८, १।

१६-तै० आ० जि० १, पृ० १६६।

१७-बृ० उप० ४, ३, २२।

१८-ब्राह्म्य पर द्र०-अथर्व० काण्ड १५।

१९-मैकक्रिडल, एन्डोन्ट इण्डिया ऐज डिस्क्राइब्ड बाइ मेगास्थेनीज एण्ड एरियन, पृ० ९७-१०५।

२०-अष्टाध्यायी २, ४, ९ पर महाभाष्य।



क्रियावादी थे। उनकी दार्शनिक निष्ठा का मूल आधार ससारवाद अथवा कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त थे।

इस मुनि-श्रमण दृष्टि के प्रतिकूल थी पूर्ववैदिक कालीन ब्राह्मण-धर्म की प्रवृत्ति-वादी और दैववादी दृष्टि। जहाँ मुनियों के लिए प्रवृत्तिमूलक कर्म बन्धनात्मक तथा हेय था और ब्रह्मचर्य, तपस्या, योग आदि निवृत्तिपरक क्रियाएँ ही उपादेय थी, ब्राह्मण-धर्म में ऐहिक और आमुष्मिक सुख मुख्य पुरुषार्थ था और यज्ञात्मक कर्म प्रधान साधन। शंकराचार्य ने कहा है कि वैदिक धर्म द्विविध है, प्रवृत्तिलक्षण और निवृत्तिलक्षण<sup>३१</sup>। पर यह स्मरणीय है कि पूर्व-वैदिक-कालीन ब्राह्मण-धर्म केवल प्रवृत्तिलक्षण था। निवृत्तिलक्षण धर्म के अनुयायी इस समय केवल मुनि-श्रमण थे।

### वैदिक आर्यधर्म—देवता

पूर्व वैदिक धर्म की निष्ठा को गीता के इन शब्दों में सगृहीत किया जा सकता है—  
 “सह्यज्ञाः प्रजा सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापति । अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ।  
 देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु व । परस्पर भावयन्त श्रेय परमवाप्स्यथ ॥”<sup>३२</sup>  
 भौतिक प्रकृति और मानव-जीवन के विविध व्यापारों के पीछे बहुविध शक्तियाँ अधि-  
 ष्ठातृरूप से विद्यमान हैं। इन शक्तियों का ही देवता शब्द से अभिधान होता है<sup>३३</sup>।  
 देवताओं की सत्ता ज्योतिर्मय, शुभ और अमर है। उनकी अभिव्यक्ति सर्वत्र पुरुषविध  
 नहीं होती, पर समीचीन यजन का उचित फल प्रदान करने में वे चेतनवत् सामर्थ्य  
 रखते हैं<sup>३४</sup>। यज्ञ और उसके फल का सम्बन्ध देव-शक्ति के द्वारा ही सम्पन्न होता है

२१—गीताभाष्य का उपोद्घात ।

२२—गीता, ३, १०-११ ।

२३—तु०—“ज्योतिरादेस्तु भूतघातोरादित्यादिष्वचेतनत्वमभ्युपगम्यते ।

चेतनास्त्वधिष्ठातारो देवतात्मानः . . . ।”

(ब्रह्मसूत्र, १, ३, ३३ पर शांकरभाष्य)

२४—द्र०—निरुक्त, देवतकाण्ड; ब्रह्मसूत्र, १.३. २६-३३ तथा उन पर शांकरभाष्य;

गीता, ७.२०-२३, तु०—योगसूत्र, २.४४—“स्वाध्यायादिष्टदेवतासम्प्रयोगः”

जहाँ देवताविषयक तान्त्रिक सिद्धान्त अन्तर्निहित है।

और इस प्रकार का फलप्रदत्व ही देवसत्ता का वास्तविक अर्थक्रियाकारित्व है<sup>१५</sup>। यज्ञ के द्वारा मनुष्य देवताओं को प्रसन्न और उनके प्रसाद से अपना कल्याण कर सकते हैं। देवता के लिए मन्त्रपूर्वक द्रव्यत्याग को यज्ञ कहते हैं। ईरान में एक समय प्राचीन आर्य लोग हवि को अग्नि में नहीं डालते थे<sup>१६</sup>। भारतीय आर्यों में बहुत पहले ही वैदिक काल में अग्नि हव्यवाह के रूप में प्रकट होते हैं, यद्यपि यह स्मरणीय है कि यहाँ भी उत्तरकालीन सिद्धान्त के अनुसार हवि का अग्नि में प्रक्षेप 'प्रतिपत्ति कर्म' ही समझा जाता था।

वेद के अनेक देवताओं में इन्द्र का प्राधान्य था<sup>१७</sup>। इन्द्र बल के देवता थे और आर्य-प्रसार के युग में सग्रामों का बाहुल्य उनकी लोक-प्रियता का कारण था। उत्तर-काल में इन्द्र वर्षा के देवता के रूप में अर्चित हुए और इस प्रकार लोक-प्रिय बने रहे। अग्नि, बृहस्पति और सोम विशेष रूप से ब्राह्मणों के देवता थे। वरुण, सत्य और ऋत के पालक के रूप में माने जाते थे। उनके सूक्तों में ऋक्-संहिता के नैतिक आदर्श प्रकाश पाते हैं। और्ध्वदेहिक जीवन के विषय में भी पूर्व वैदिक कालीन धारणाएँ अस्पष्ट थीं। यह माना जाता था कि देवताओं का यजन करने वाले सत्पुरुष मृत्यु के पश्चात् पितृलोक में निवास करते हैं<sup>१८</sup>। अनृत-परायण व्यक्तियों की और्ध्वदेहिक अवस्था के विषय में कुछ स्पष्ट नहीं कहा गया है। देवताओं का उस समय मुख्यतया ऐहिक प्रसाद

२५-तु०—महिम्नस्तोत्र, श्लो० २०, “ऋतौ मुप्ते जाग्रत्वमसि फलयोगे ऋतुमताम्”  
इत्यादि तथा उस पर मधुसूदनी व्याख्या।

२६-द्र०—हेरोडोटस, हिस्टरीज, (पेंग्विन क्लासिक्स में अनुवाद), पृ० ६८-६९।

२७-वैदिक देवताओं एवं देववाद पर सामान्यतः द्र०—मैकडॉनल, वैदिक माइथॉ-  
लॉजी; कीथ—रिलिजन एण्ड फिलॉसफी ऑव दि वेद एण्ड दि उपनिषद्स  
जि० १; वैदिक 'ऐकेश्वरवाद' पर द्र०—श्मिद्, ऑरिजिन एण्ड ग्रीस ऑव  
रिलिजन, पृ० १७२-८७; मैक्समूलर के 'पर्यापेश्वरवाद' (हेनोथीइज्म)  
पर मैकडॉनल, पूर्व० पृ० १० प्र०, कीथ, पूर्व०, जि० १, पृ० ८८-८९;  
“विभागीय देवताओं” ('जान्देरगातर') पर, ओल्देनबर्ग, दी रेलिगियोन देन  
वेद, पृ० ६०-७३, इन्द्र आदि देवताओं पर, ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ०  
२६६-७०।

२८-ऋ० सं० १०.१४-१८; ९.११३; १.१५४।

प्रार्थित था। यह भी उल्लेख्य है कि वैदिक देवताओं को आर्योत्तर प्रभाव से सर्वथा मुक्त नहीं माना जा सकता<sup>१९</sup>।

### सामाजिक परिवर्तन

मध्य और उत्तर वैदिक काल में दूर तक प्रभाव डालने वाले सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन हुए। वैदिक आर्य सभ्यता का उत्तर-भारत में क्रमशः पूर्वाभिमुख प्रसार होता गया। शतपथ से विदित होता है कि अरण्यानी का साम्राज्य दग्ध करते हुए अग्नि वैश्वानर ने प्रसार का पथ प्रदर्शित किया और आर्य-ग्राम सदानीरा के पार विदेह तक जा पहुँचे<sup>२०</sup>। भाषा का परिवर्तन और चातुर्वर्ण्य का विकास 'आर्य' तथा 'आर्योत्तर' जनता के पर्याप्त समिश्रण की ओर सकेत करता है। स्वयं वेद का सकलन और विभाजन महर्षि व्यास का कार्य बताया गया है, जिनमें अनार्य रक्त प्रचुर मात्रा में विद्यमान था। बृहदारण्यक उपनिषद् में श्यामवर्ण, लोहिताक्ष और वेदवित् पुत्र की प्राप्ति के लिए विधि का निर्देश किया गया है<sup>२१</sup>। ये लक्षण निश्चय ही आर्यों के प्रथित गौरवर्ण और पिगलकेशों से बहुत दूर हैं<sup>२२</sup>। पूर्ववैदिक काल की जनता-विश—अब वैश्य और शूद्रों में विभक्त हो गयी। शूद्र-वर्ण में आर्योत्तर जाति की प्रधानता निर्विवाद है, पर केवल आर्योत्तर ही शूद्र नहीं थे और जैसा कि ऊपर देखा गया है, न अन्य वर्णों में आर्योत्तर रक्त का अभाव था<sup>२३</sup>।

२९—उदाहरणार्थ, वैदिक रुद्र का सम्बन्ध सिन्धु संस्कृति से अनायास प्रतिपाद्य है—

तु०—दि वैदिक एज, पृ० २०३। वैदिक उषा और उर्वशी का सिन्धु-संस्कृति से सम्बन्ध स्थापित किया गया है। ब्र०—इण्डिया पास्ट एण्ड प्रेजेंट, १.१ पृ० १६३ प्र०।

३०—खाण्डवदहन की कथा इस प्रसंग में स्मरणीय है।

३१—वृ० उप० ६.४.१६।

३२—तु०—महाभाष्य, अष्टाध्यायी २.२.६ पर, “कपिल पिगलकेश इत्येनान्यभ्यन्तरान् ब्राह्मण्ये गुणान् कुर्वन्ति”।

३३—शूद्रों की उत्पत्ति पर तु०—केम्ब्रिज हिस्टरी ऑफ इण्डिया, जि० १, पृ० ८५-८६, १२८-१२९; काणे, हिस्टरी ऑफ दि धर्मशास्त्र जि० २, भा० १, पृ० २५ प्र०, ३३ प्र०, ४५ प्र०; हटन, कास्ट इन इण्डिया, अध्याय ११, आर० एस० शर्मा, दि शूद्र इन एन्डयेन्ट इण्डिया, ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० २६३-६४।

जब एक ओर वैदिक समाज जातीय और सांस्कृतिक दृष्टियों से मिश्रित और सकीर्ण हो रहा था और एक पुरानी परम्पराओं से बोझिल और जटिल समाज में परिणत हो रहा था, पुरानी विद्याओं पर सशय और नवीन तत्त्व-विचार का जन्म अनिवार्य था। अतः वैदिक धर्म भी परिवर्तनग्रस्त था और देवताओं के प्राधान्य तथा यज्ञ द्वारा मर्त्यों और अमर्त्यों की सहयोगिता को छोड़ ब्रह्म-विद्या और आत्म-विद्या की ओर विकसित हो रहा था। देव-यजन से आत्म-यजन की ओर यह विकास प्रवृत्ति से निवृत्ति की ओर दिग्दर्शक बन गया। किन्तु निवृत्ति-मार्ग का यह उन्मेष अभी कुछ ही विचार-शील व्यक्तियों में हुआ था। इस परिवर्तन का कारण मुख्यतया श्रमण विचार-धारा का प्रभाव था जिसके लिए जातीय और सांस्कृतिक समिश्रण तथा ब्राह्मण धर्म के आन्तरिक विकास ने अब मार्ग प्रशस्त कर दिया था।

मध्य और उत्तर वैदिक काल में देवता-विषयक धारणाओं में अनेक परिवर्तन हुए। अदिति, विश्वकर्मा, मन्यु, काम, श्रद्धा, काल, स्कम्भ, प्राण आदि अमूर्त देवताओं का इस काल में उल्लेख मिलता है। साथ ही सौर देवताओं के अभ्युदय से नैतिक निष्ठाओं का अभ्युदय द्योतित होता है। बहुदेववाद का स्थान एकेश्वरवाद तथा ब्रह्मवाद ले लेते हैं<sup>३४</sup>। और फिर कर्मवाद का प्रभाव देववाद-मात्र की पुरानी स्थिति के लिए प्रतिकूल सिद्ध होता है।

यज्ञ

यज्ञ का प्रारम्भिक रूप जटिल न था। ऋत्विक् के द्वारा देवता की स्तुतिपरक मन्त्र पढ़े जाते थे और हवि के रूप में विविध घान्य अथवा गौरम में निर्मित अन्न, पशु अथवा सोम-रस अर्पित किये जाते थे। 'यदन्न पुत्सो लोके तदन्ना तस्य देवता।' क्रमशः अनेक यज्ञों में ऋत्विक् के कार्य का चतुर्धा विभाजन दृष्ट होता है। होता नाम का ऋत्विक् ऋक्संहिता की ऋचाओं का पाठ करता था। अध्वर्यु कर्म का भार सम्हालता था और यजुर्वेद से सम्बद्ध होता था। उद्गाता साम-गान करता था और ब्रह्मा समन्वयज्ञ-कर्म का अध्यक्ष होता था। श्रौत यज्ञों को हविर्यज्ञ और सोम, इन दो विभागों में बाटा गया है<sup>३५</sup>। हविर्यज्ञ में अग्निहोत्र, दर्श-पूर्णमास, चानुर्मास्य, जाग्रयण, पशु,

३४—उदाहरणार्थ, वृ० उप० ३.९; केन० ३.४।

३५—विस्तार के लिए द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० २७४-७७, काफे, हिस्टरी ऑव दि धर्मशास्त्र जि० २, भा० २, पृ० ९७६ प्र०; कीय, रिलिजन एण्ड फिलॉसफी ऑव दि वेद एण्ड दि उपनिषद्स, जि० २; यज्ञों के विम्बन

सौत्रामणी और पिण्डपितृयज्ञ परिगणित होते हैं। सोम याग की सात संस्थाएँ हैं—अग्निष्टोम, अत्यग्निष्टोम, उक्थ्य, षोडशी, वाजपेय, अतिरात्र और आप्तोर्याम। सोम-यागों के विकास से और ऋत्विजों के बढ़ते वर्ग के अथक प्रयास और संचित परम्परा से यज्ञविधान अधिकाधिक विपुल, जटिल और रहस्यात्मक होता गया। अग्नि-चयन के विकास ने याज्ञिक रहस्यवाद को विशेष रूप से पुष्ट किया। इस प्रसंग में 'कर्म' से 'विद्या' का अधिक महत्त्व शीघ्र ही समझा और घोषित किया गया<sup>१५</sup>। आरुणकेतुक अथवा सावित्रचयन सदृश अग्नि चयनों में यज्ञ-विधि का भौतिक पक्ष प्रतीकात्मता में विलीन प्रायः हो गया<sup>१६</sup>। इन चित्तिविषयक विद्याओं की आगे चलकर उपनिषत्कालीन विद्याओं अथवा उपासनाओं में परिणति हुई<sup>१७</sup>। इस प्रकार क्रमशः मनीषियों का ध्यान देवयजन से आत्म-विद्या और ब्रह्म-विद्या की ओर गया। चित्ति-निर्माण में ईंटों का प्रयोग तथा प्रारम्भिक पञ्च-पशु-वध प्राचीन आर्येतरिय प्रभाव का उन्मज्जन सूचित करता है।<sup>१८</sup>

### उपनिषदों का दार्शनिक चिन्तन

आत्मा तथा ब्रह्म—सृष्टि-विषयक जिज्ञासा का प्राचीन वैदिक साहित्य में उन्मेष दो दिशाओं में हुआ—जगत् के मूलकर्ता के विषय में और जगत् के मूल-उपादान के विषय

विवरण का आधार ब्राह्मण-ग्रन्थ तथा उन पर आश्रित विविध श्रौतसूत्र हैं, जिन पर सामान्यतः द्र०—विन्टरनित्स, हिस्टरी ऑफ इण्डियन लिटरेचर, जि० १, पृ० २७१ प्र०, कात्यायन-श्रौतसूत्र (अच्युतग्रन्थमाला), भूमिका।

३६-द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० २७९-८०।

३७-द्र०—तै० आ० जि० १, पृ० २, प्र०।

तै० ब्रा० पृ० १३१५ प्र०; तै० आ० जि० १.८३-८५ में विभिन्न चित्तियों के प्रतीकों का उल्लेख है।

३८-इस प्रसंग में छान्दोग्य एवं बृहदारण्यक विशेष रूप से द्रष्टव्य हैं।

३९-यह स्मरणीय है कि तत्कालीन वैदिक गृह-निर्माण में ईंटों का प्रयोग नहीं होता था। उस समय इष्टकामय चित्ति-निर्माण को विलुप्त नागरिक सम्यता का धार्मिक क्रिया-कलाप की रूढ़िवादिता के कारण अविलुप्त, प्रतीकात्मक अवशेष मानना चाहिए। पञ्च-पशु-वध भी एक प्रकार की आधार-बलि (फाउण्डेशन सैक्रिफाइस) है। अग्निचयन की पुरातत्त्वीय और साहित्यिक सामग्री की विस्तृत तुलना—द्र० शर्मा, जी० आर०, पूर्व०, अध्याय ८-१०।

मे । जगत् की निर्मिति अथवा विमिति पहले देवताओं का ही कार्य माना जाता था । देवताओं के एकत्व की स्पष्टतर उद्भावना के साथ इस धारणा की भी स्पष्टतर उद्भावना हुई कि जगत् की सृष्टि के पीछे एक सर्वशक्तिशाली चेतन सत्ता है जिसे पुरुष, आत्मा, ईश्वर, अथवा ब्रह्म की आख्या दी गयी<sup>४०</sup> । दूसरी ओर जगत् का मूल-उपादान अनेक तत्त्वों में खोजा गया—जल, वायु, आकाश, असत् सत् आदि<sup>४१</sup> । कुछ विचारकों ने चेतन सत्ता, आत्मा अथवा पुरुष को जगत् का न केवल कर्ता, अपितु उसका मूल उपादान भी स्वीकार किया । इस प्रकार आत्माद्वैत अथवा ब्रह्माद्वैत के सिद्धान्त का प्ररोह हुआ ।

आत्मा के स्वरूप के विषय में वैदिक चिन्तन की एक मुदीर्घ विकास-परम्परा देखी जा सकती है<sup>४२</sup> । प्रारम्भ में देह अथवा अंगों से आत्मा को पृथक् नहीं समझा जाता था यद्यपि 'प्राण' ही आत्मा का मुख्य अर्थ था । प्राण को देह तथा इन्द्रियों की प्रेरिका शक्ति माना जाता था<sup>४३</sup> । प्राण के सहारे ही इन्द्रियाँ कार्यशील रह सकती हैं, और सुषुप्ति में भी केवल प्राण ही जागरूक रहता है । प्राण का जीवित देह की साँस और उष्णता से संबन्ध देखकर उसका वायु और अग्नि से तादात्म्य भी स्थापित किया गया । प्राण में ही समस्त देवताओं का समाहार होता है<sup>४४</sup> । प्राण का चेतना के साथ घनिष्ठ संबन्ध है और कुछ विचारकों ने दोनों को एक ही माना,<sup>४५</sup> किन्तु औरो ने इनमें भेद किया तथा आत्मा का स्वरूप विज्ञान, प्रज्ञा अथवा प्रज्ञान माना<sup>४६</sup> । कुछ ने और आगे बढ़कर प्रश्न किया—'विज्ञातार वा अरे केन विजानीयात्', और इस प्रकार आत्मा की अनिर्वचनीयता, किन्तु अनिवार्यता के सिद्धान्त को उपस्थित किया<sup>४७</sup> ।

ब्रह्म शब्द का मौलिक अर्थ बृहण या बड़ाई अर्थात् स्तुति था । अतएव देवताओं के स्तुतिपरक मन्त्रों को ब्रह्म कहा जाता था । ब्राह्मण-ग्रन्थों में यज्ञ और मन्त्र की महिमा इतनी बढ़ी कि ब्रह्म शब्द प्रकारान्तर से मूल-तत्त्व-वाची हो गया । जिस वस्तु को दार्शनिक-

४०-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० २९५-९८, विशेषतः पादटिप्पणियाँ ।

४१-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० २९०-९८ ।

४२-प्राण और इन्द्रियों के विवाद पर, द्र० बृ० उप० ६.१ ।

४३-बृ० उप० ३.९.९ ।

४४-कौषीतकि० ३.१.४ ।

४५-बृ० उप० २.१.१७, कठ० ४.३ इत्यादि ।

४६-बृ० उप० २.४.१४, वही, ३.७.२२-२३, वही, ३.८.११ इत्यादि, तु०-

इण्डियन कल्चरल ऐरिटेज (द्वितीय संस्करण) जि० ३, पृ० ४७३-९४ ।

निकों ने सृष्टि का मूल-तत्त्व बताया उसे ही ऋत्विजो ने ब्रह्म की सज्ञा दे दी और इस प्रकार देवताओं की मूल-भूत शक्ति को ब्रह्म कहा गया और आत्मवाद को ब्रह्मवाद के अन्दर कवलित कर लिया गया।

**निवृत्ति रूप लक्ष्य**—ऊपर कहा गया है कि पूर्ववैदिक दर्शन के अनुसार यज्ञ द्वारा, जगत् और जीवन में कार्यशील देवताओं के आराधन से ऐहिक और आमुष्मिक सुख और सौभाग्य प्राप्त किया जा सकता है। उत्तरवैदिक काल में न केवल देवताओं का स्थान ब्रह्म और ईश्वर ने ले लिया अपितु पुरुषार्थ-विषयक धारणा में भी प्रवृत्ति से निवृत्ति की ओर परिवर्तन हुआ। इस परिवर्तन के प्रधान कारण थे आत्मवाद और ससारवाद। आत्मा को अमर और आनन्दमय समझ लेने पर मरणशील और सुखासक्त मनुष्यों की लौकिक और स्वर्गिक भोग कामना अवश्य ही घट जाती है और उसके स्थान पर आत्म-ज्ञान की अभिलाषा प्रतिष्ठित होती है क्योंकि आत्म-बोध ही समस्त कामनाओं की आत्यन्तिक निवृत्ति का उपाय है। पर यह स्मरणीय है कि बहुधा विशुद्ध आत्मवाद के सन्दर्भों में 'आप्तकामता' अथवा 'आनन्द' ही परमाथ निरूपित किया गया है, न कि दुःखनिवृत्ति अथवा केवल उपशम। प्राचीन वैदिक परम्परा की जीवन की ओर उन्मुखता तथा आनन्द की खोज का यह एक आध्यात्मिक रूपान्तर है<sup>४७</sup>।

## कर्म एवं संसार

दुःखवाद और निवृत्तिवाद की धारा मुनि-श्रमणों की प्रचारित थी और ससारवाद अथवा पुनर्जन्मवाद पर आश्रित थी, जिसका कि आत्माद्वैतवाद से कोई अनिवार्य संबंध नहीं है। पुनर्जन्म का सिद्धान्त पूर्ववैदिक संहिताओं अथवा मध्यवैदिक ब्राह्मण ग्रन्थों में उपलब्ध नहीं होता। और न इन ग्रन्थों में और्ध्वदैहिक जीवन के विषय में विकसित धारणाएँ मिलती हैं। उत्तर वैदिक कालीन उपनिषदों में ससारवाद परिनिष्ठित, किन्तु अल्प-प्रचलित सिद्धान्त के रूप में प्रकट होता है। इससे स्पष्ट है कि इस सिद्धान्त का जन्म केवल वैदिक परम्परा के अन्तर्गत बौद्धिक अथवा आध्यात्मिक विकास का परिणाम नहीं मानना चाहिए, यद्यपि यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि आत्मवाद के विकास के बिना पुनर्जन्मवाद वैदिक ऋत्विजों को ग्राह्य न हो पाता। और न यह मानना उचित होगा कि पुनर्जन्मवाद एक बहुप्रचलित 'आदिम' तथा 'प्राकृत' धारणा है क्योंकि वह आत्मा की केवल और्ध्वदैहिक सत्ता तथा किसी रूप में कादाचित्क जन्म का

ही सिद्धान्त नहीं है, जो कि अनेक प्राचीन समाजों में सिद्धान्तित पाया जाता है, अपितु एक स्वभावतः विशुद्ध, अमर तथा अशरीरी आत्मा का सत्, और असत्, कर्म की अपरिहार्य शक्ति के द्वारा मुक्तिपर्यन्त बार-बार देह-धारण का सिद्धान्त है। ससारवाद जीव, कर्म और मुक्ति अथवा निवृत्ति के सिद्धान्तों से पृथक् अपनी सत्ता नहीं रखता<sup>५८</sup>। इसका आधार किसी भी विचारक की तर्क-बुद्धि का कादाचित्क और अपर्यनुयोज्य विलास भी नहीं माना जा सकता। अन्यथा इसका व्यापक और सतत परवर्ती प्रभाव दुर्बोध हो जाता है। उत्तरकाल में भी पुनर्जन्म का युक्तिशः समर्थन नितान्त गौण रहा। 'कृतहानि' और 'अकृताभ्यागम' की युक्ति पीछे की उद्भावित है। और केवल इस युक्ति के सहारे शायद ही कोई पुनर्जन्म पर विश्वास रखता। योगियों का अलौकिक ज्ञान ही पुनर्जन्म का वास्तविक साक्ष्य है और योग-विद्या में अभिज्ञ मुनि-श्रमणों का बढ़ता जीवन्त प्रभाव ही ससारवाद की वैदिक परम्परा में अनुप्रविष्ट और जनता में प्रचलित करा सका।

## मोक्षमार्ग

देवताओं को पुरुषवत् मानकर स्तवन और अन्नादि के अर्पण द्वारा उनका प्रसादन सरल था। अलक्षण और अनिर्वाच्य ब्रह्म अथवा आत्मा की प्राप्ति किस प्रकार हो? दूसरी ओर, ससार से मुक्ति के लिए भी उपाय आवश्यक था। और इन उपायों में प्रधान था आत्म-ज्ञान। प्रायः उपनिषदों में यह विश्वास है कि योग्य गुरु से उपदेश सुनने पर तत्त्व-ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है<sup>५९</sup>। गुरु प्रायः शिष्य के लिए ब्रह्मचर्यवास आवश्यक समझते थे, पर यह ज्ञान का साक्षात् अथवा आवश्यक उपाय नहीं था<sup>६०</sup>। सच्चरित्र तथा नैतिक गुणों पर भी बल दिया गया है, किन्तु वे परम्परा-द्वार ही हैं<sup>६१</sup>।

४८—संसारवाद की उत्पत्ति पर द्र०—वही, पृ० २८०-८८, अन्य मतों के लिए, तु०—टाइलर, प्रिमिटिव कल्चर, जि० २, पृ० १६, ई० आर० ई०, जि० १२, पृ० ४२६, ओल्देनबर्ग, दी लेर देर उपनिषदेन उन्ड दी आनफेंगे देस बुद्धि-समुत्स, पृ० २७ प्र०, १०५ प्र०, ला० वाले प्रूसें, लैंड जूस्को ३०० आर्वा जेंसी, पृ० २८२ प्र०, वेल्बल्कर एण्ड रानाडे, दि क्रियेटिव पीरियड ऑव इण्डियन फिलॉसफी, पृ० ८२।

४९—यथा, दा० उप० ६ १४ २, श्वेताश्वतर० ६ २३, छा० उप० ४.९.३।

५०—यथा, छा० उप० १८.७ प्र०, वही, ४.४-१०।

५१—यथा, कठ० १.२ २३।



यह स्वीकार किया गया है कि यदि उपदेश का श्रवण पर्याप्त न हो तो उस पर मनन और निदिध्यासन करना चाहिए, किन्तु यहाँ भी ये बाद की क्रियाएँ एक प्रकार से बाधक-निराकरण मात्र करती हैं। प्रधान हेतु श्रवण ही है<sup>५२</sup>। अर्थात् उपनिषदों में प्रायः आत्मा अथवा ब्रह्म के लिए शब्द को ही प्रमाण माना गया है। कुछ स्थलों पर यह भी स्पष्ट कर दिया गया है कि आत्मा समस्त विषयों का भासक होने के कारण स्वयं भास्य अथवा विषय नहीं बन सकता। आत्मा नित्य-सिद्ध है, न कार्य है न ज्ञाप्य। आत्मज्ञान के लिए केवल उस अज्ञान का निरास अपेक्षित है जो कि देहादि-विषय-वर्ग में आत्म-प्रतीति-रूप है। इस दृष्टि से आत्मा का स्वरूप-वर्णन तथा प्राप्ति का उपाय, दोनों ही 'नेति नेति' इन शब्दों में सूचित हैं।

गुरुपदेश तथा तत्त्व-विचार के अतिरिक्त कहीं-कहीं उपनिषदों में भक्ति तथा योग की भी साधन के रूप में सूचना उपलब्ध होती है। श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा है—  
 “यस्य देवे परा भक्तिर्यथा देवे तथा गुरौ। तस्यैते कथिता ह्यर्था प्रकाशन्ते महात्मन ॥”  
 कठ में कृपा के सिद्धान्त की अभिव्यक्ति है—“नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन। यमेवैष वृणुते तेन लभ्य तस्यैष आत्मा विवृणुते तन् स्वाम् ॥” ईश के प्रारम्भ में तथा छान्दोग्य के घोर आगिरस के उपदेश में गीता के निष्काम कर्म की पूर्व-सूचना प्राप्त होती है।

## सांख्य-योग

कठ, मुण्डक और श्वेताश्वतर में सांख्य-योग का परिचय मिलता है। प्रायः यह माना जाता है कि सांख्य और योग अपने परवर्ती परिनिष्ठित रूप में क्रमशः विकसित हुए और इस विकास की पहली अवस्था उपनिषदों के इन सदर्थों में उपलब्ध होती है<sup>५३</sup>। किन्तु औपनिषद सांख्य के परवर्ती सांख्य से मेल न खाने का एक और भी कारण हो सकता है और वह यह कि उपनिषदों में सांख्य की अवतारणा नहीं की गयी है, केवल कुछ सांख्य-सिद्धान्तों का वेदान्त की दृष्टि से उपयोग किया गया है। अर्थात् औपनिषद, सांख्य विशुद्ध सांख्य नहीं, सांख्य की छाया मात्र है। वस्तुतः सांख्य दर्शन के लिए वैदिक मूल

५२-तु०—पंचदशी, ९.३०, वेदान्तपरिभाषा, (हरिदास संस्कृत ग्रंथमाला),  
 पृ० १९९।

५३-तु०—याकोवो, दी एन्तवि क्लुग देर गॉतेस इदे बाइ देन इन्देन, पृ० २४-२५,  
 ओल्देनबर्ग, दी लेर इत्यादि (पूर्व०), पृ० २०६ प्र०।

नही खोजना चाहिए<sup>५४</sup>। स्वयं साख्य कारिका में, जो कि साख्य का सबसे प्रामाणिक और प्राचीन ग्रन्थ है, वैदिक मार्ग को 'अविशुद्धिक्षयातिशययुक्त' कहा है<sup>५५</sup>। वेदान्त-सूत्रों के 'प्रधान (प्रकृति) को 'अशब्द' अर्थात् वेद-विरुद्ध कहा है<sup>५६</sup>। सिद्धान्तश भी विरोध अपरिहार्य है—ओपनिषद् सिद्धान्त चेतनकर्तृत्ववाद अथवा पुरुषवाद है, साख्य-सिद्धान्त अचेतन-कर्तृत्ववाद अथवा प्रधानवाद है। साख्य दर्शन स्वयं अपना मूल अनादि श्रुति में नहीं, किन्तु कपिल मुनि के उपदेश में मानता है। 'कपिल मुनि', इस सज्ञा में कदाचित् 'पिशङ्गवस्त्रधारी' मुनियों की ओर इंगित पाया जाता है। साख्य दर्शन की निरीश्वर-वादिता, निवृत्तिपरायणता और श्रुति-विरोध से इस सकेत का समर्थन होता है और उसके मूल की श्रमण-विचारधारा में खोज युक्ति-सगत प्रतीत होती है, न कि वैदिक-विचारधारा में। किन्तु यह निस्सन्देह है कि उपनिषदों के साख्यसन्दर्भ वैदिक क्षेत्र में श्रमण-प्रभाव को विशद करते हैं। मुण्डकोपनिषद् का नाम ही इस प्रसंग में अवधेय है क्योंकि मुण्डक का साधारण अर्थ श्रमण ही होता है।

साख्य के साधन पक्ष का कुछ परिचय तो साख्य के सिद्धान्त-पक्ष के परिचय से ही आक्षेप्य है। इसके अतिरिक्त योग की अन्य प्रक्रियाओं का सारय से कोई अपरिहार्य संघ नहीं है और उनका कुछ-न-कुछ परिचय नाना प्रकार के रहस्यवाद की परम्पराओं में मिलता है। किन्तु, गुरु-शिष्य-परम्परा में संरक्षित, एक व्यवस्थित आध्यात्मिक विज्ञान के रूप में योग-विद्या साख्यादि श्रमण-संप्रदायों में उद्भूत और परिपुष्ट हुई। उपनिषदों में नाना रहस्यवादी सकेत मिलते हैं और ध्यान का उल्लेख भी<sup>५७</sup>। अधिकांश उल्लेखों से रीतिबद्ध योगविद्या के परिचय का अनुमान नहीं किया जा सकता, किन्तु कठ और श्वेताश्वतर के उल्लेख विशिष्ट हैं और अवश्य ही योग-विद्या की गहरी जानकारी जतलाते हैं।

श्वेताश्वतर से यह भी स्पष्टतर प्रतीत होता है कि वह युग एक बौद्धिक और आध्यात्मिक आन्दोलन का था जब कि नाना दार्शनिक मत प्रस्तुत किये जा रहे थे।<sup>५८</sup>

५४-३०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३०५-९, तु०—गावें, दी सारय फिलो-  
जोफी, पृ० ३, प्र०; तु०—कीथ, सारय सिस्टम, पृ० ७-८।

५५-सारयकारिका, का० २।

५६-ब्रह्मसूत्र, १.१५।

५७-३०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३०१-२।

५८-श्वेताश्वतर० १.१-२।

यही धारणा बृहदारण्यक की जनक-सभा के विवरण से और प्रश्नोपनिषद् तथा अन्य स्थलों से भी मन में बनती है<sup>५९</sup>। यह प्रतीत होता है कि विदेह के अम्युदय के युग में आर्य और आर्येतरिय सांस्कृतिक सम्पर्क घनिष्ठ और आध्यात्मिक बौद्धिक स्तर पर सविशेष फलप्रद बन गया। ब्रह्मा, आत्मा और ईश्वर, ससार, कर्म और निवृत्ति के जटिल विषयों पर इस समय नाना ब्राह्मण और श्रमण मनीषी दत्तावधान थे।

### छठी शताब्दी ईसापूर्व

**सामाजिक परिवर्तन**—ई० पू० छठी शताब्दी समस्त प्राचीन ससार में व्यापक धर्मसुधार का युग था जबकि चीन, यूनान और भारत में बौद्धिक और आध्यात्मिक प्रतिभा का आश्चर्यजनक प्रस्फुरण देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि मानो पिछली अनेक सहस्राब्दियों की पर्येषणा के बाद मानव-जाति-मात्र के लिए 'अभिसम्बोधि' का युग उपस्थित हुआ हो। इस व्यापक आध्यात्मिक क्रान्ति के लिए ऐतिहासिक 'हेतु-प्रत्यय-सामग्री' का समुचित निर्देश करना सरल नहीं है। भौतिकवादी दृष्टिकोण के अनुसार मानव-चेतना के परिवर्तनों का कारण सामाजिक घरातल पर खोजना चाहिए<sup>६०</sup>, अध्यात्मवादी दृष्टि के अनुसार चेतनागत क्रान्ति ज्ञान के स्वाधीन विकास अथवा अतिमानवीय प्रेरणा से ही उत्पन्न होती है। इन दोनों दृष्टियों में से किसी की भी अवहेलना नहीं की जा सकती। सच तो यह है कि दोनों परस्पर सापेक्ष हैं, क्योंकि जहाँ एक ओर भौतिक-सामाजिक परिवर्तन के पीछे भी अन्ततोगत्वा नवीन आविष्कार और उनकी जननी प्रतिभा कारणरूप में विद्यमान हैं, वहाँ दूसरी ओर सामाजिक घरात के अनुकूल न होने पर किसी भी आध्यात्मिक बीज का प्रबल ऐतिहासिक परम्परा के रूप में प्ररोह अनभव है। ई० पू० छठी और पाँचवी शताब्दियों में अनेक महापुरुषों और मनीषियों के चिन्तन और उपदेश के साथ ही महत्वपूर्ण आर्थिक और सामाजिक परिवर्तन भी दृष्टिगोचर होते हैं, जिन्होंने न्यूनाधिक मात्रा में कुछ सामाजिक वर्गों के लिए क्लेश और उसके द्वारा जिज्ञासा के भाव को जन्म दिया होगा। सामाजिक परिवर्तन और आर्ति का अनुभव निस्सन्देह धर्म और दर्शन की नयी मरणियों की खोज से सम्बन्ध रखता है, किन्तु सामाजिक क्रान्ति नवीन चिन्तन की अपेक्षामात्र को जन्म देती है,

५९—बृहदारण्यक० ३।

६०—उदाहरणार्थ, डॉ०—कार्ल मार्क्स, क्रिटीक ऑव पुलोडिकल इकॉनमी, प्रेफेस, गॉटर्न चाइल्ड, हिस्टरी।

उसके विषय और प्रकार का निर्णय नहीं करती। सस्कृति के आध्यात्मिक पक्ष के विकास में प्रतिभा बीज का कार्य करती है और सामाजिक स्थिति भूमि का। दोनों के सहयोग से ही नवीन आध्यात्मिक परम्पराएँ बनती और बढ़ती हैं। बुद्ध भगवान् की देशना में उनकी विशिष्ट आध्यात्मिक अनुभूति कितनी और किस रूप में अभिव्यक्त हुई, इसमें तत्कालीन समाज और चिन्तन का हाथ अवश्य ही था<sup>११</sup>।

## जनपद

भारत में छठी शताब्दी तक जनो के 'संचार और सन्निवेश' का युग बीत चुका था और राज्य के संगठन में साजात्य की अपेक्षा देश-तत्त्व अधिक महत्त्वशाली हो गया था। फलतः जनो का स्थान जनपदों ने ले लिया था जिनमें कुछ राजाधीन थे और कुछ गणाधीन। अगुत्तरनिकाय की एक प्रसिद्ध सूची के अनुसार उस समय 'सोलह महाजनपद' थे जिनके नाम इस प्रकार हैं—कासि, कोशल, अंग, मगध, वज्जि, मल्ल, चेत्थिय, वस, कुरु, पञ्चाल, मच्छ, सूरसेन, अस्सक, अवन्ति, गन्धार और कम्बोज<sup>१२</sup>। जैन विद्याहपन्नत्ति में उससे अशत भिन्न सूची दी गयी है जिसमें वग, पाद, और लाड के नाम उल्लेखनीय हैं। जनपद परस्पर सघर्ष में निरत थे और उनकी स्थिति परिवर्तन-शील थी। सुदूर उत्तर-पश्चिम में शाखामनीषी साग्राज्य का प्रसार महत्त्वशाली घटना थी यद्यपि इस प्रसार की देश-गत और काल-गत परिधियों के विषय में अथवा इसके तत्कालीन ऐतिहासिक, सांस्कृतिक प्रभाव के विषय में निर्विवाद रूप से कुछ कहना कठिन है। इस युग के उदीच्य भारत का महत्त्व और सांस्कृतिक चित्र पाणिनि की अष्टाध्यायी में सुरक्षित है<sup>१३</sup>। मध्यदेश के जनपदों की सस्कृति उत्तरवैदिक साहित्य में

६१—साधारण लौकिक स्तर पर वैखरी के द्वारा ही उपदेश सम्भव है, किन्तु इन उपदेशों को श्रोता अथवा वक्ता के संस्कारों से पृथक् रखना असम्भव है। ये संस्कार ही ऐतिहासिक-सांस्कृतिक प्रभाव के मुख्य द्वार हैं। किन्तु वैखरी के अतिरिक्त, अथवा शब्दरहित, उपदेश भी सम्भव होने के कारण, एवं जनीप-देशिक ज्ञान के सम्भव होने के कारण, सब ज्ञान को इतिहासानुविद्ध नहीं माना जा सकता। तथापि सामान्यतः लोकमिद्ध शास्त्रीय परम्पराएँ दान्तरमय एवं संस्कारविद्ध ही हैं, अतएव उनकी ऐतिहासिक आलोचना सम्भव है।

६२—अगुत्तर (रो०) जि० १ पृ० २१३, जि० ४, पृ० २५२, २५६, २६०।

६३—३०—वासुदेवशरण अग्रवाल, पाणिनिकालीन भारत।

और महाभारत के प्राचीन अंगों में प्रतिबिम्बित है। पूर्वी उत्तरप्रदेश और बिहार के जनपदों और उनकी संस्कृति का चित्र प्राचीन बौद्ध और जैन साहित्य में उपलब्ध होता है<sup>६४</sup>। इस प्रदेश में गाक्यादि गणों और निर्ग्रन्थादि श्रमणों का प्राचुर्य था और यही बौद्ध धर्म की जन्म-भूमि थी। दक्षिणापथ का परिचय इस युग में बहुत अल्प था।

**राजा और राजनीति**—राजाओं का पारस्परिक सघर्ष उतना ही तीव्र था जितना कि राजाधीन और गणाधीन जनपदों का। जहाँ उपनिषदों में और जातकों में काशी एक बलवान् स्वतन्त्र राज्य के रूप में हमारे सामने आती है, बुद्ध के समय में वह कोशल के साम्राज्य का एक अंग बन चुकी है। ऐसे ही बिम्बिसार के समय में मगध ने अग जनपद को बलपूर्वक आत्मसात् कर लिया। गाक्य गण कोशल की अधीनता स्वीकार करता था तब भी विदूडभ ने उस पर साघातिक आक्रमण किया, और अजातशत्रु ने लिच्छवियों में सग्राम ठाना।

इन घटनाओं में गण-राज्यों का ह्रास, राज-तन्त्र का उत्कर्ष और मगध के साम्राज्य का प्रसार स्पष्ट देखे जा सकते हैं। इस युग के अनेकविध राजनीतिक परिवर्तनों ने स्वभावतः तत्सवधी विचार-विमर्श को प्रोत्साहित किया और दण्डनीति की उस परम्परा को जन्म दिया जिसकी चरम परिणति परवर्ती काल के कौटिलीय अर्थशास्त्र में उपलब्ध होती है। अनेक ब्राह्मण विचारकों ने चक्रवर्ती राजा का आदर्श निरूपित किया था और इस आदर्श का तत्कालीन आकर्षण इससे स्पष्ट है कि बौद्धों ने उसका आध्यात्मिक क्षेत्र में उपयोग करना चाहा<sup>६५</sup>। समाज और राज्य की उत्पत्ति तथा गणों के बलाबल पर विशेष रूप से विचार किया गया जैसा कि दीघनिकाय, महाभारत और अर्थशास्त्र से प्रकट होता है<sup>६६</sup>।

शासन की वागडोर क्षत्रियों के हाथ में थी। उत्तर-पूर्वी भारत के गाक्य, लिच्छवि आदि गण क्षत्रियबहुल और राजशब्दोपजीवी थे। लिच्छवियों के ७७०७

६४—आधुनिक निरूपण के लिए द्र०—फिक (अंग्रेजी अनुवाद) सोशल ऑर्गनाइजेशन इन नार्थ-ईस्टर्न इण्डिया इन दि एज ऑव् बुद्ध; वी० सी० लॉ०, इण्डिया इन अर्ली बुधिस्ट एण्ड जैन लिटरेचर; जे० सी० जैन, एन्शेन्ट इण्डिया ऐज डिस्का-इड्ड इन जैन वॉनन; टी० डब्ल्यू राइज डेविड्स—बुधिस्ट इण्डिया इत्यादि।

६५—दीघ० लक्खण-मुत्तन्त, चक्कवत्ति-सीहनादमुत्तन्त, दे०—नीचे।

६६—दीघ० अग्गज्जमुत्तन्त, महाभारत (चित्रगाला प्रेस, पूना), शान्तिपर्व, अध्याय १०७; अर्थशास्त्र (त्रिवेन्द्रम् संस्करण), जि० ३ पृ० १४४।

राजाओं का उल्लेख प्राप्त होता है। कदाचित् ये गण के मुख्य क्षत्रियकुलो के प्रधान थे। लिच्छवियों की न्याय-व्यवस्था विगण रूप में मुचारु थी। शाक्यों में भी राजा अथवा 'राजगब्धोपजीवी' शुद्धोदन का वाद में उल्लेख आता है। कपिलवस्तु में शाक्य गण का सस्थागार था जहाँ बूढ़े और जवान एकत्र होते थे और परामर्श से गण के शासन का कार्य चलाते थे। इन गणों की शासन-पद्धति कितनी जनतन्त्रात्मक और कितनी सामन्ततन्त्रात्मक थी, यह निश्चय से नहीं कहा जा सकता।

कोशल, मगध आदि जनपदों में भी राजा और उनके सजात क्षत्रिय थे यद्यपि अजातशत्रु या विदूडभ सरीखे नये राजाओं का बल उनके अमात्यों की कूटनीति, मेना की शक्ति तथा व्यक्तिगत योग्यता पर अधिक निर्भर था, उनकी मूर्धाभिषिक्तता पर कम<sup>५७</sup>। धर्म और अर्थ की विभिन्न दृष्टियों से राजकीय आदर्श दो रूपों में प्रकट होता है। धर्म की दृष्टि राजा के कर्तव्यों पर जोर देती थी, अर्थ की दृष्टि राजा की शक्ति पर। धर्मविषयक धारणा भी ब्राह्मणों की और थी, बौद्धों तथा जैनो की और।

क्षत्रिय और धार्मिक आन्दोलन—राजाओं और उनके बन्धुओं के जीवन-यापन के लिए अनेक व्यसन थे—मृगया, द्यूत, पान, स्त्रियाँ और युद्ध। किन्तु अनेक राजा अपने अवकाश में नवीन धर्म-दर्शन की प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन देते थे। सच तो यह है कि ब्राह्मणों के समान ही क्षत्रिय भी इस युग में बौद्धिक जीवन का नेतृत्व करते थे। उपनिषदों में अनेक ज्ञानी राजाओं का वर्णन आता है, जैसे पांचालराज प्रवाहण जैवल जिन्होंने ज्वेतकेतु के पिता उद्दालक को उपदेश दिया<sup>५८</sup>। केकयराज अश्वपति और काशिराज अजातशत्रु भी ब्राह्मणों को ज्ञान का उपदेश देते पाये जाते हैं<sup>५९</sup>। विदेह-राज जनक तो भारतीय आध्यात्मिक इतिहास में राजर्षि के रूप में सुप्रसिद्ध ही है। महाभारत में कृष्ण और भीष्म ज्ञान का उपदेश करते हैं। गीता में ज्ञान की एक राजर्षि-परम्परा की ओर मकेत किया गया है जिसकी तुलना प्रवाहण जैवल के द्वारा निर्दिष्ट क्षत्रिय-विद्या से होनी चाहिए। बुद्ध और महावीर भी क्षत्रिय उपदेशक थे। जैन परम्परा में तीर्थंकरों का क्षत्रिय होना अनिवार्य है।

यह उल्लेखनीय है कि कुछ विद्वानों ने क्षत्रियों को इस युग के एक ब्राह्मण-विरोधी धार्मिक-सामाजिक आन्दोलन का नेता ठहराया है<sup>६०</sup>। किन्तु उपर्युक्त तथ्य

६७—तु०—जे० बी० बी० आर० ए० एस०, १९२१, पृ० १८६-८७।

६८—बृ० उप० ६२, छा० उप०, ५३ प्र०।

६९—छा० उप० ५११ प्र०, बृ० उप० २१।

७०—तु०—राइस जेविड्म, युधिस्ट इण्डिया, पृ० २५७, पैदिक एज, पृ० ४६८-६९।

इस मत का निश्चित समर्थन नहीं करते। विश्वामित्र और वसिष्ठ के सघर्ष की कथा इस प्रसंग में निस्सार है और ऐसे ही महाभारत में उल्लिखित जामदग्न्य के किये हुए क्षत्रिय-सहार की कथा को भी भार्गवों की अतिरजित कल्पना ही मानना चाहिए<sup>११</sup>। ब्राह्मण-क्षत्रिय सघर्ष की ऐतिहासिकता स्वीकार करने के लिए कोई वास्तविक आधार नहीं मिलता। क्षत्रियों ने नवीन आध्यात्मिक और बौद्धिक आन्दोलनों में महत्त्वपूर्ण भाग लिया, किन्तु इससे यह अनुमान नहीं किया जा सकता कि आर्थिक लाभ, सामाजिक प्रतिष्ठा अथवा राजकीय शक्ति के लिए ब्राह्मणों और क्षत्रियों में जातिश अथवा वर्गश सघर्ष था। अवश्य ही नैष्कर्ष्यपरक अध्यात्मविद्या पौरोहित्य की विरोधिनी थी, पर इसके नेता वास्तव में श्रमण थे जिनकी आध्यात्मिक-सांस्कृतिक परम्परा में इस समय क्षत्रिय और ब्राह्मण दोनों ही थे। बुद्ध और महावीर जन्मना क्षत्रिय थे, किन्तु जाति के परित्यागपूर्वक ही वे श्रमण बन सके। दूसरी और उपनिषदों में और गीता में सकेनित विशुद्ध क्षत्रिय-विद्या 'कर्म' का प्रत्याख्यान नहीं करती। फलतः उपलब्ध साक्ष्य के आधार पर केवल इतना ही स्वीकार किया जा सकता है कि पुरोहितों के कर्मकाण्ड का इस युग में अनेक दिशाओं से विरोध हुआ, जिसका श्रमणों, प्रबुद्ध क्षत्रियों और अध्यात्मवादी ब्राह्मणों ने नेतृत्व किया।

**आर्थिक प्रगति**—ग्रामीण और 'आरण्यक' वैदिक सभ्यता अब अनेकत्र नगर-वासिनी हो गयी थी<sup>१२</sup>। व्यापार के सुदूर-विस्तृत स्थल और जल-पथों पर सार्ववाहो के उद्यम ने इन नगरों को समृद्धि प्रदान की थी।<sup>१३</sup> नागरिक वाणिज्य और व्यवसाय श्रेणियों में संगठित थे और इन श्रेणियों के प्रधान श्रेष्ठी समाज में और राजसभा में प्रतिष्ठा प्राप्त करते थे।<sup>१४</sup> नागरिक जीवन का विविध विकास इस युग के सामाजिक दृश्य को पिछले युग से विभक्त करता है। व्यावसायिक प्रविभाजन से उत्पन्न व्यापार

७१-तु०—मुख्यंकर, क्रिटिकल स्टडीज इन दि महाभारत, पृ० २७८-३३३, (पूना, १९४४)।

७२-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३१४-१५, तु० सी० ए० एफ० राइज डेविड्स, केम्ब्रिज हिस्टरी, जि० १, पृ० १८९ प्र०, एन० सी० वन्धोपाध्याय, इकोनामिक लाइफ एण्ड प्रोग्रेस इन एन्ड्येन्ट इण्डिया, जि० १, भाग ३।

७३-व्यापारपथो एवं सार्ववाहो पर, द्र०—राइज डेविड्स, बुधिस्ट इण्डिया, पृ० १०३-१०५, मोतीचन्द, सार्ववाह।

७४-श्रेणियों पर, द्र०—मजुमदार, कॉरपोरेट लाइफ इन एन्ड्येन्ट इण्डिया।

को स्वयं एक विनिमय-साधन की अपेक्षा रहती है। द्रव्य ('मनी') का आविर्भाव इस अपेक्षा की पूर्ति करता हुआ समाज में एक नयी और रहस्यमयी-सी शक्ति को जन्म देता है। समाज में पहले की अपेक्षा अधिक परिवर्तनशीलता आती है, सामाजिक चिन्तन अमूर्त और पुरुष-निरपेक्ष बनने लगता है, और सामाजिक सम्बन्धों का 'वस्तु-सात्करण' ('रेडिफिकेशन') प्रारम्भ हो जाता है<sup>५५</sup>। बुद्ध के समय में ही भारतीय सस्कृति सर्वप्रथम 'द्रव्य के युग' में अवतीर्ण हो रही थी। यह श्रमणों का ही नहीं, श्रेष्ठियों का युग था। अग के मेण्डक, कोशल के अनाथपिण्डक और कोशाम्बी के घोषक इन धनाढ्य श्रेष्ठियों के कुछ ज्वलन्त उदाहरण हैं<sup>५६</sup>। यह स्मरणीय है कि ये बड़े श्रेष्ठी प्रायः उस युग के सन्यास-परायण श्रमण-सम्प्रदायों के पोषक थे।

कुछ इतिहासकारों ने सोलहवीं शताब्दी के यूरोपीय धार्मिक सुधार को तत्कालीन धनिक-वर्ग के अम्युदय के साथ जोड़ा है<sup>५७</sup>। ऐसे ही, कुछ विद्वानों का सुझाव है कि जैन और बौद्ध धर्मों के अम्युदय में भी श्रेष्ठियों की अनुकूलता एक सहयोगी कारण था। इस सुझाव के लिए विशुद्ध सम्भावना के अतिरिक्त विशेष प्रमाण नहीं है। यह सच है कि प्राचीन वैदिक देवता और यज्ञ एक ग्रामीण और कृषिप्रधान सामाजिक परिवेश में उद्भूत हुए थे। नगर-जीवन के बदले हुए वातावरण में पुराने वैदिक धर्म के प्राकृतिक व्यापारों तथा ग्राम-जीवन सम्बन्ध रखनेवाले अनेक प्रतीकों का घुंघलाना उतना ही स्वाभाविक था जितना उनके साथ उम श्रद्धा का जो कि पुराने देवताओं और उनके याज्ञिक कर्मकलाप का आधार था। तथापि यह स्मरणीय है कि प्रोटेस्टेंट आन्दोलन के विपरीत जैन और बौद्ध सम्प्रदाय निवृत्तिपरक थे और उनके अनुसरण का धार्मिक सम्पत्ति के हथियाने के लोभ के साथ कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। और फिर इन सम्प्रदायों को सुधारवादी कहना वस्तुतः नगत् नहीं है। अतएव यद्यपि यह निर्विवाद है कि श्रेष्ठियों ने श्रमणसम्प्रदायों की सहायना की, यह नहीं कहा जा सकता कि इन सम्प्रदायों का उद्भव अथवा विकास समाज के धनिक-वर्ग के तत्कालीन, उद्भव तथा विकास के साथ अनिवार्य सम्बन्ध रखता था।

ब्राह्मण वर्ग—ब्राह्मण इस युग में अपना सामाजिक श्रेष्ठत्व प्रस्थापित करते थे और पुरोहित तथा आचार्य के जीवन को अपना जादरश मानते थे। धर्मशास्त्र के

७५-नु०—स्वीजी, गियरी ऑव कंपिटलिस्ट डिवेलपमेंट, पृ० ३५ प्र०।

७६-नु०—मल्लिकार्क, डिक्शनरी ऑव पात्तिप्रोपर नेम्स, २ जि०।

७७-नु०—टाउनो, रिलिजन एण्ड दि राइज ऑव कंपिटलिज्म।



अनुसार ब्राह्मण के ६ प्रधान कर्तव्य थे—‘यजन, याजन, अध्ययन, अध्यापन, दान और प्रतिग्रह । पर यथार्थ में अनेक ब्राह्मण न पुरोहित थे न आचार्य, कुछ प्रशंसनीय कार्यों में अधिकृत थे और कुछ जमींदार अथवा क्षुद्र किसान, अथवा दरिद्र कर्मकर-थे’<sup>७८</sup> । साधारण जनता के जीवन में जटिल श्रौत यागों की अपेक्षा नाना गृह्य कर्मों का अनुष्ठान अधिक महत्त्व रखता था । यह स्मरणीय है कि जहाँ श्रौत कर्म का बोद्धो और जैनो ने बहुत विरोध किया, गृह्य कर्मों का बौद्ध और जैन उपासको ने सर्वथा तिरस्कार नहीं किया । अतएव परवर्ती काल में उदयनाचार्य ने कहा कि ‘नान्त्येव तद्दर्शनं यत्र सावृतमेतदित्युक्त्वापि गर्भाधानाद्यन्त्येष्टिपर्यन्ता वैदिकी क्रिया नानुतिष्ठति जन’<sup>७९</sup> । ऊपर उपनिषदों की आलोचना में यह कहा गया है कि स्वयं ब्राह्मणों के धर्म में कर्म-काण्ड के अतिरिक्त ज्ञान-काण्ड ने महत्त्वशाली स्थान पा लिया था और ब्राह्मण ऋत्विजों और आचार्यों ने इसका सतत प्रयत्न किया कि उनके धर्म का प्रगतिशीलतम दार्शनिक सिद्धान्तों से सामञ्जस्य बना रहे । आत्मवाद और ब्रह्मवाद का समन्वय तथा ससार-वाद और कर्मवाद का स्वीकार, इस प्रवृत्ति के उदाहरण हैं । महाभारत में, विशेषतः गीता और शान्तिपर्व में, कर्म और ज्ञान के प्रचलित विरोध का स्पष्ट परिचय मिलता है । मोक्षधर्म पर्व में ज्ञान को प्राधान्य दिया गया है । भगवद्गीता में कर्म और ज्ञान के समन्वय का प्रयत्न किया गया है । ये दोनों धाराएँ उपनिषदों में भी देखी जा सकती हैं—मुण्डक में कर्म का तिरस्कार, ईश और अशत, छान्दोग्य में ज्ञान-कर्म-समुच्चय । यह कहा गया है कि वैदिक प्रवृत्ति धर्म का विरोध उत्तरपूर्व में व्यापक रूप से किया गया जब कि उत्तर-पश्चिम में प्रवृत्ति और निवृत्ति के समन्वय का यत्न किया गया । इस प्रकार एक ओर बौद्ध धर्म और जैन धर्म का तथा दूसरी ओर भागवत धर्म का विकास हुआ<sup>८०</sup> । इस मत में बौद्धिक प्रवृत्तियों का जैसा असकीर्ण प्रादुर्गत विभाजन अभीष्ट है वैसा यथार्थ में सिद्ध नहीं किया जा सकता । इतना अवश्य सत्य है कि गणों और श्रमणों के पूर्वी प्रदेशों में निवृत्तिपरक सम्प्रदायों का

२१२

७८-तु०—फिफ, पूर्व० (कलकत्ता, १९२०), पृ० २२२ प्र० ।

७९-आत्मतत्त्वविवेक (चौखम्भा संस्कृत ग्रन्थमाला) पृ० ४१७—“ऐसा कोई दर्शन नहीं है जिसमें लोग गर्भाधान से लेकर अन्त्येष्टि क्रिया पर्यन्त वैदिक कर्म को सावृत्त बताते हुए भी उसका अनुष्ठान न करते हों ।”

८०-तु०—आर० जी० भण्डारकर, दैष्णविज्ज, शैविज्ज, एण्ड अदर माइनर रिलिजस सिस्टम, पृ० ४१-४२ ।

जितना प्रचार या उतना इस समय पश्चिमी प्रदेशों में नहीं था। इस आपेक्षिक भेद का कारण न तो मूलतः भौगोलिक था—क्योंकि भौगोलिक कारणों का विशिष्ट बौद्धिक अथवा आध्यात्मिक प्रवृत्तियों से सम्बन्ध जोड़ पाना सरल नहीं है—और न एक व्यापक सुधार की प्रवृत्ति का अतर्क्य न्यूनाधिक था, प्रत्युत यह स्वीकार करना होगा कि उत्तरपूर्वी आध्यात्मिक आन्दोलन वैदिक धर्म का आन्तरिक सुधार-आन्दोलन न होकर वास्तव में धर्मों के प्रभाव का विस्तार था जिसमें प्रादेशिक, सामाजिक, साम्प्रदायिक कारण सहकारी बन गये, जब कि पश्चिम में वैदिक धर्म के अन्तर्गत सुधार की प्रवृत्तियाँ अनेक रूपों में विकसित हुई।

**प्रचलित धर्म—**भारतीय समाज में सदैव अनेक सांस्कृतिक स्तर सगृहीत रहे हैं और उनके अनुरूप धार्मिक निष्ठा भी विविध रही है। भगवद्गीता में कहा गया है “सत्त्वानुरुपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत। श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धं स एव स ॥ यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसा। प्रेतान्भूतगणाश्चान्ये यजन्ते तामसा जना ॥” (१७, ३-४)<sup>८१</sup> देव-पूजा वैदिक थी और यहाँ सात्त्विक कही गयी है। यक्ष-पूजा, जिसे यहाँ राजस कहा गया है, साधारण जनता में प्रचलित थी। यक्ष शब्द प्रायः देवता के समान ही अर्थ रखता था, और यक्ष-पूजा को अनेकांश में आर्य-धर्म का ही प्रचलित, परिवर्तित और परिवर्धित रूप मानना अयुक्त न होगा। यक्षों को अलौकिक सत्त्व माना जाता था जो प्रायः वृक्षों में निवास करते थे और प्रसन्न होने पर नाना सामाजिक कामनाओं की पूर्ति का वर देते थे। वे अनेकत्र स्थानदेवता अथवा कुलदेवता के रूप में प्रतिष्ठित थे। यम और शक्र के साथ उनका विशेष सम्बन्ध था। कभी वे अनिष्टकारी भी हो सकते थे और आवेश के कारण भी बन जाते थे। यक्षियों में अप्सराओं का सादृश्य देखा जा सकता है और कभी वे पुरुषों को प्रलोभित करती मिलती हैं। कुछ यक्ष बाद में ब्राह्मण और बौद्ध देवताओं में रूपान्तरित पाये जाते हैं

८१—भौगोलिक और बौद्धिक तत्त्वों के सम्बन्ध पर, तु०—बकल, हिस्टरी ऑफ सिविलजेशन इन इंग्लैण्ड, अध्याय २, इसकी आलोचना, लॉर्ड एडमंड, हिस्टॉरिकल एसेज एण्ड स्टडीज, अध्याय १०-११।

८२—अर्थात् ‘सबकी श्रद्धा सत्त्वानुरूप होती है, मनुष्य श्रद्धामय है, जिसकी श्रद्धा श्रद्धा है, वह वसा ही है। सात्त्विक पुरुष देवताओं का यजन करते हैं, राजसिक यक्ष-राक्षसों का, तथा अन्य तामसिक जन भूत-प्रेतों का।

और उनका प्रभाव कुछ अशो मे प्रतिभा-विधान की परम्परा तथा तान्त्रिक पद्धतियो पर देखा जा सकता है।<sup>८३</sup>

यक्षो की पूजा के अतिरिक्त नाना प्रेत, भूत और पशुओ की तामस पूजा भी लोक मे प्रचलित थी। इन्द्र, स्कन्द, रुद्र, मुकुन्द, यक्ष, प्रेत, नाग आदि के अनेक उत्सव मनाये जाते थे। इन अवसरो पर ब्राह्मणो और श्रमणो को, दरिद्रो को और भिखारियों को दान दिये जाते थे और खिलाया जाता था। इन उत्सवो मे जन-समर्द और मद्यपान अविदित नही थे और इनकी तुलना बौद्ध ग्रन्थो मे उल्लिखित 'समज्जा' से की जा सकती है।<sup>८४</sup>

प्रचलित धारणा के अनुसार जीव एक सूक्ष्म और अप्रत्यक्ष पुरुष है जो कि स्थूल आधिभौतिक देह का संचालन करता है और मन और प्राण की चेष्टाओ का वास्तविक आधार है। उपनिषदो और बौद्ध ग्रन्थो मे इस प्रकार की धारणा नाना रूपो मे हमारे सामने आती है। "अगुष्ठमात्र पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये सनिविट्" (कठ० २ ६ १७), "इहैवान्तः शरीरे सौम्य स पुरुषो ···" (प्रश्न ६ २), "य एषोऽक्षिणि पुरुषो दृश्यत एष आत्मेति ···" (छा० ४ १५ १), "अथ योऽयं भगवोऽप्सु परिख्यायते यश्चायमादर्शो कतमएष इत्येष उ एवेषु सर्वेष्वेतेषु परिख्यायत इति" (छा० ८ ७ ४), "य एष स्वप्ने महीयमानश्चरत्येव आत्मेति ···" (छा० ८ १० १) आदि उपनिषदो के वाक्यो ने आत्मविषयक ऐसी प्रचलित धारणा का उल्लेख मिलता है। किन्तु इस प्रकार की सूक्ष्मदेहाध्यास-युक्त धारणा उपनिषदो के वास्तविक सिद्धान्त को प्रकट नही करती। 'जीव' अथवा 'आत्मा'—इन शब्दो से एक ओर प्रचलित, अध्यास-द्रूषित पुरुषविषयक धारणाएँ और दूसरी ओर उपनिषदो के अनिर्वचनीय, किन्तु अनपेक्ष्य आत्मा का सिद्धान्त, ये दोनो ही सूचित होते रहते हैं। बौद्ध ग्रन्थो मे 'जीवन' तथा 'आत्मा' का प्रयोग प्रायः पहले अर्थ मे, अर्थात् प्रत्यगात्मा मे अध्यस्त सूक्ष्मादि देह के अर्थ मे, होता रहा है। ब्रह्मजाल सुत्तन्त, पायासि० आदि सन्दर्भो मे यह स्पष्ट है। वस्तुतः यही अर्थ बुद्धिस्थ रखने पर 'नैरात्म्य' के सिद्धान्त की सगति होती है। आत्ममात्र का प्रत्याख्यान नही किया जा सकता क्योंकि वह अपनी ही सत्ता का अपलाप होगा और स्वयं व्याहत। आत्मा की विशिष्ट व्याख्याओ का

८३-यक्षों पर द्र०—कुमारस्वामी—यक्षज २ भाग।

८४-द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३१८-१९।

अवश्य खण्डन किया जा सकता है, यथा इसका कि आत्मा मे कर्तृत्व और नित्यत्व दोनों धर्म हैं, किन्तु इन व्याख्यानो मे आत्मा की अनिर्वाच्यता का सग्रह अयुक्त होगा ।

**परिव्राजक-उद्भव**—छठी शताब्दी के लौकिक जीवन का नेतृत्व राजाओ और श्रेष्ठियो, ऋत्विजो और आचार्यों के हाथ मे था जो कि शक्ति और धन से अथवा देवताओ की कृपा से अपने और दूसरो के लिए भोग और सुविधाएँ जुटाने मे दत्तचित्त थे और जिनके प्रयत्न से साम्राज्य विस्तृत और नगर समृद्ध हो रहे थे । दूसरी ओर, सामाजिक जीवन के इस प्रवृत्ति-पक्ष की सर्वथा अवहेलना करते हुए अनेक श्रमण, मुण्डक अथवा भिक्षु जीवन के अवार्थ दुःख से तप्त जनता के समक्ष निवृत्ति और शान्ति का आदर्श उपस्थित कर रहे थे । ससार-त्याग के प्रचारक नाना 'पापण्डो' में विभक्त इन परिव्राजको का अभ्युदय और प्रभाव इस युग के धार्मिक जीवन का सम्भवतः सबसे महत्त्वशाली तथ्य था ।

याकोबी ने यह सुझाव प्रस्तुत किया है कि ब्राह्मण भिक्षुओ के अनुकरण मे बौद्ध और जैन भिक्षुओ का उदय हुआ था ।<sup>६५</sup> इसके समर्थन मे उन्होने मुख्य युक्ति यह दी है कि बौद्ध और जैन भिक्षुओ के नियम गौतम और वीधायन के धर्म-सूत्रो मे प्राप्त नियमो से सादृश्य रखते हैं । वस्तुतः यह सादृश्य केवल ससार-त्याग के आदर्श की समानता मे पर्यवसित हो जाता है और अत्यन्त व्यापक नियमो की परिधि का अतिक्रमण नहीं करता । याकोबी का विश्वास था कि निवृत्ति का आदर्श ब्राह्मणो के धर्म मे पहले उदित हुआ और चतुर्थ आश्रम के रूप मे व्यक्त हुआ । पीछे इस आदर्श का बौद्धो और जैनो ने अनुसरण और अनुकरण किया । किन्तु इस अभ्युपगम के समर्थन मे पर्याप्त युक्ति-बल नहीं दीखता क्योंकि चातुराश्रम्य के सिद्धान्त की ब्राह्मण-धर्म में प्रतिष्ठा सर्वप्रथम धर्म-सूत्रो मे हुई, उसके पहले नहीं । और, अधिक सभावना इस बात की है कि ससार-वाद के साथ परिव्रज्या का भी ग्रहण ब्राह्मणो ने श्रमणो मे किया, न कि श्रमणो ने ब्राह्मणो मे ।

वैदिक संहिताओ मे तथा ब्राह्मणो मे आश्रम शब्द की कही उपलब्धि नहीं होती । सायण ने ऐनरेय ब्राह्मण के "किन्नु मल किमजिन किमु ज्मश्रूणि कि तर । पुन ब्रह्माण इच्छव म वै लोको वदावद ॥" (३३१) । इस श्लोक की व्याख्या में कहा है कि "आश्रम-चतुष्टय विवक्षितम्" और काणे महोदय ने इसको धर्म-

८५—एस० यो० ई० जि० २०, भूमिका, तु०—मैक्समूलर, हर्बर्ट लेक्चर्स, पृ०

३५१, बूलर, वीधायन-धर्म सूत्र (एस० यो० ई० में अनु०) ।

साहित्य में चार आश्रमों का प्राचीनतम, अस्पष्ट उल्लेख माना है।<sup>८६</sup> किन्तु यह व्याख्या निर्विवाद नहीं कही जा सकती, विशेषतः मायण का 'मल' को गार्हस्थ्य का द्योतक मानना। सम्भव है कि इस श्लोक में ब्रह्मचारियों, तपस्वियों और मुनियों की ओर संकेत हो, किन्तु किसी स्वीकृत चातुराश्रम्य की व्यवस्था की ओर संकेत नहीं है। उपनिषदों में जैसे कुछ स्थलों में ससारवाद और कर्मवाद का अभ्युपगम है, वैसे ही कुछ स्थलों में ससार-न्याग का भी उल्लेख मिलता है। श्वेताश्वतर में 'अत्याश्रमिभ्य' पद पाया जाता है,<sup>८७</sup> बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य से सम्बद्ध कुछ स्थलों में प्रव्रज्या का संकेत है,<sup>८८</sup> मुण्डक (३.२.६) में "सन्न्यासयोग" का उल्लेख है। मुण्डक (१.२.११) में भी सन्न्यासियों का उल्लेख है, यद्यपि इस स्थल में अरण्यवासियों और भिक्षुओं में विभेद नहीं किया गया है। छान्दोग्य (२.२.३.१) में भी तृतीय और चतुर्थ आश्रमों का विवेक नहीं है। इन उल्लेखों से यह तो स्पष्ट है कि कुछ वैदिक आचार्य उपनिषत्काल के उत्तरार्ध में न केवल भिक्षु-जीवन से परिचित थे, अपितु उसको आदर्श मानना चाहते थे। किन्तु इन उल्लेखों से यह नहीं प्रतीत होता कि इस समय वैदिक धर्म के अन्दर चार आश्रमों का व्यवस्थित आदर्श प्रतिष्ठा-लाभ कर चुका था। ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीन वैदिक काल में केवल दो ही आश्रम अंगीकृत थे—ब्रह्मचर्य और गार्हस्थ्य, यद्यपि वैदिक जीवन के बाहर पुरानी सभ्यता के अवशेष मुनि-श्रमणों की सत्ता सर्वथा अविदित नहीं थी। उत्तर वैदिक काल में प्रतीकात्मक और रहस्यमय विद्याओं और उपासनाओं के आविर्भाव के साथ आरण्यक-जीवन का भी प्रचार हुआ और एक तीसरे आश्रम का आदर्श विकसित हुआ जिसमें पहले दोनों आश्रमों का तथा कर्म और विद्या का समन्वय है। साथ ही साथ श्रमणों के सिद्धान्त और दृष्टान्त से कुछ वैदिक ऋषि और विचारक प्रभावित हुए और फलतः उपनिषदों में कहीं-कहीं वैदिक कर्म की अवहेलना तथा सन्न्यासियों की स्तुति पायी जाती है। परवर्ती काल में सन्न्यास को चतुर्थ आश्रम के रूप में धर्म-सूत्रों ने स्वीकार किया, किन्तु उनके युग में भी इन आश्रमों के नामादि सर्वसम्मत नहीं प्रतीत होते। आपस्तम्ब की पक्ति है—“चत्वार आश्रमा गार्हस्थ्यमाचार्यकुल मौन वानप्रस्थ्यमिति।”<sup>८९</sup> गौतम ने ब्रह्मचारी, गृहस्थ, भिक्षु

८६—काणे, हिस्टरी ऑफ दि धर्मशास्त्र, जि० २, भा० १, पृ० ४१८।

८७—श्वेताश्वतर, ६.२१।

८८—वृ० उप० २.४.१, ३.५.१, ४.४.२२, ४.५.२।

८९—“चार आश्रम हैं—गार्हस्थ्य, आचार्यकुल, मौन एव वानप्रस्थ्य” (आपस्तम्ब, २.९.३१.१)

और वंशानस का उल्लेख किया है।<sup>१०</sup> वसिष्ठ और बोधायन ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ और परिव्राजक—ये सजाएँ प्रस्तुत करते हैं।<sup>११</sup> यही नहीं, बोधायन और गौतम दोनों गार्हस्थ्य का प्राधान्य देते हैं। बोधायन का कथन है—“ऐसाश्रम्य त्वाचार्या जप्रजननत्वादितरेषाम् । तत्रोदाहरन्ति प्रह्लादि वै कपिलो नामागुर आस म एतान्भेदाञ्चकार देव स्पर्धमानस्तान्मनीषी नाद्रियेत् ।”<sup>१२</sup> गौतम की तुलनीय उक्ति है—“तेषां गृहस्थो योनिरप्रजननत्वादितरेषाम् ।”<sup>१३</sup> इस प्रकार श्रामण्य की एक प्राचीन परम्परा को ही ई० पू० छठी शताब्दी के वैदिक और अवैदिक भिक्षु सम्प्रदायों के मूल में मानना चाहिए।

ब्राह्मण-परिव्राजक—भिक्षुओं के अनेक सम्प्रदाय थे जो कि दो मुख्य विभागों में बाँटे जा सकते हैं—ब्राह्मण और श्रमण। ससार-त्यागी और तपस्वी दोनों ही थे, किन्तु कुछ विषयों में व्यापक भेद था। ब्राह्मणों की दृष्टि में ससार-त्याग नाना लौकिक कर्तव्यों की पूर्ति के बाद युक्त था। इसी दृष्टि की ओर उत्तरजज्ञयण का यह निर्देश है—“अहिज्ज वेये परिविस्स विपे पुत्ते परिठप्प गिहसि जाया । मोच्चाण भोए सह इत्यियाहि आरण्णगा होह मुणो पसत्थ ।”<sup>१४</sup> इसके अतिरिक्त ‘बम्भण्य’ में वर्ण-भेद के अनुसार प्रब्रज्या का अधिकार केवल ब्राह्मण अथवा द्विज को ही प्राप्त था जब कि बौद्ध सघ में सब ही वर्ण और जातियाँ सागर में नदियों के समान भेद छोड़कर हिल-मिल जाती थीं। और फिर वेद के प्रमाण और महत्त्व की ओर भी ब्राह्मणों और श्रमणों की दृष्टियाँ विभक्त थीं। वसिष्ठ का कथन है—“सन्न्यासेत्सर्वकर्मणि वेदमेकं न गन्त्यमेत् । वेदसन्न्यसनाच्छूद्रस्तास्माद्वेदं न सन्न्यसेत् ।”<sup>१५</sup> उसके विपरीत उत्तरजज्ञयण में

९०—गौतम, १.३ २।

९१—वसिष्ठ, ७, १-२; बोधायन, २. ६. १४।

९२—“किन्तु आचार्य एक ही आश्रम बताते हैं क्योंकि अन्य (आश्रम) नन्तानोन्पत्ति के अयोग्य हैं। कहते हैं कि प्रह्लादि कपिल नाम का असुर था, उसने देवताओं की होड़ में इन भेदों का निर्माण किया। अतः मनीषी को चाहिए कि उनका आदर न करे।” (बोधायन २.६ २९-३०)।

९३—“गृहस्थ उनका मूल है, शेष के प्रजीव्यति में अक्षम होने के कारण।” (गौतम, १.६ ३।

९४—उत्तरजज्ञयण, १४.९।

९५—वसिष्ठ, १०.४।

कहा है—“वैया अहीया न भवन्ति ताप ।”<sup>९५</sup> अन्त में, स्त्रियो की प्रवज्या पर भी ब्राह्मणों का मत श्रमणों की अपेक्षा भिन्न तथा अनुदार था । यह भी स्मरणीय है कि ब्राह्मणों में तापस और भिक्षु अलग-अलग थे । शंकराचार्य ने इन दोनों का अभेद प्रतिपादित करने वाले मत का खण्डन करते हुए यह स्पष्ट किया है कि वानप्रस्थ में काय-क्लेश-लक्षण तप का महत्त्व है जब कि सन्यास में समय का प्राधान्य है ।<sup>९६</sup> वस्तुतः वानप्रस्थ में वैदिक कर्म शेष रहता था, सन्यास में नहीं । दोनों के लिए पृथक् सूत्रों की रचना हुई थी । वानप्रस्थों के लिए वैखानस-शास्त्र का और भिक्षुओं के लिए पाराशर्यकृत सूत्रों का उल्लेख प्राप्त होता है ।<sup>९७</sup> किन्तु क्रमशः उत्तरकाल में वानप्रस्थ अप्रचलित-सा हो गया । अरण्यवास, तपस्या और यज्ञादि क्रिया में निरत वानप्रस्थों की सज्ञा ‘जटिल’ भी थी । विनयपिटक में उन्हें कर्मवादी, क्रियावादी और अग्नि के परिचारक बताया गया है ।<sup>९८</sup> कदाचित् मेगास्थेनेज के ‘हुलोबियोइ’ भी ये ही थे जो कि ‘न नगरो मे रहते थे, न घरों में’, बल्कल पहिन्ते थे, अञ्जलि से पानी पीते थे, और न विवाह करते थे, न सन्तानोत्पादन ।<sup>९९</sup> किन्तु यह आश्चर्यजनक है कि मेगास्थेनेज ने इनको श्रमणों के साथ रखा है, न कि ब्राह्मणों के । इसका कारण स्पष्ट ही यह था कि तपस्या आदि के द्वारा वानप्रस्थ श्रामण्य के निकट अधिक थे और ब्राह्मणों में प्रायिक पहले दो आश्रमों के कम । मेगास्थेनेज ने भारतीय साधुओं को ब्राह्मण और श्रमण इन दो भागों में बाटा है, किन्तु उसके वर्णन से स्पष्ट है कि उसने ब्राह्मणों को ब्रह्मचारी और गृहस्थ ही देखा । सम्भवतः वह ब्राह्मण तथा ब्राह्मणेतर श्रमण परिव्राजकों में विवेक नहीं कर सका और अतएव उसने श्रमणों के आपेक्षिक प्राचुर्य के कारण सब परिव्राजकों और तापसों को ‘श्रमण’ की ही आख्या दे दी ।

**परिव्राजक-गण एवं उनके नियम**—परिव्राजक अकेले अथवा गणों में भ्रमण करते थे । उनके गुरु अथवा नेता शास्ता या गणाचार्य कहे जाते थे ।<sup>१००</sup> सगठन का प्रकार विविध था । निगण्ठों में सगठन सुदृढ था, आजीविकों में अपेक्षया शिथिल । शाक्य-

९६—उत्तरजम्भयण, १४.१२ ।

९७—ब्रह्मसूत्र, ३.४.२० पर भाष्य ।

९८—द्र०—बौधायन, २.६ १६, पाणिनि, ४.३.११० ।

९९—विनय ना०, महावग्ग, पृ० २७-३४ ।

१००—मैक्क्रिडल, पूर्व, पृ० १०२, १०५ ।

१०१—दे०—नीचे ।

पुत्रीयो में बुद्ध के बाद 'धर्म'-मात्र को शास्ता मानना सर्वथा अपूर्व था । प्रसिद्ध आचार्यों के पास ज्ञान के लिए परिव्राजक एकत्र होते थे और उनके शास्तृत्व में ब्रह्मचर्यवास स्वीकार करते थे । ब्रह्मचर्य का प्राचीन अर्थ वेदाध्ययन के लिए नियमाचरण था । किन्तु जब उपनिषदों में ब्रह्म शब्द का अर्थ परम तत्त्व हो गया तो ब्रह्मचर्य का अर्थ भी ब्रह्म की जिज्ञासा से प्रेरित होकर विशिष्ट नियमों का पालन हो गया, यद्यपि वेदाध्ययन सम्बन्धी पुराना अर्थ लुप्त नहीं हुआ और इस प्रकार ब्रह्मचर्य शब्द के दो अर्थ प्रचलित हुए—वेदाध्ययन-परक अनुशासन अथवा प्रथम आश्रम और ब्रह्म अथवा परमार्थ की खोज में गुरु के पास शिष्यत्वपूर्वक नियम-चर्या । मुण्डकोपनिषद् में निर्दिष्ट अपरा और परा विद्या के भेद का अनुसरण करते हुए इन दोनों अर्थों को यदि अपर-ब्रह्मचर्य और पर-ब्रह्मचर्य की सजा दी जाय, तो यह कहा जा सकता है कि परिव्राजक केवल पर-ब्रह्मचर्य का ही अनुसंधान करते थे ।

योग-सूत्रों में अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को सार्वभौम महाव्रत कहा गया है ।<sup>१०९</sup> इनके द्वारा भिक्षु-जीवन के आदर्श की रूप-रेखा प्रस्तुत होती है, और इनमें सभी प्रमुख परिव्राजक सम्प्रदायों का ऐकमत्य था । इनमें पहले तीन व्रत सभी अवस्थाओं में सबके लिए मान्य होते हुए भी शेष दो अवस्था-विशेष की अपेक्षा रखते हैं । अन्तिम व्रत केवल भिक्षु-जीवन में ही स्वीकार किया जाता था । 'विशुद्धि' को प्रायः भिक्षु-जीवन का लक्ष्य अभिहित किया गया है । विशुद्धि की प्राप्ति के लिए अनेक उपाय बताये जाते थे—आहार, ससार, उपपत्ति, आवास, यज्ञ, अग्नि, परिचर्या, नैष्कर्म्य, तपश्चर्या, ध्यान इत्यादि । बाह्य आचार में परिधान, भोजन और निवास विषयक निश्चित नियमों का विस्तर-भेद के साथ विभिन्न सम्प्रदायों में विधान था ।

ब्राह्मण यतियों के लिए कौपीन का विधान था जो कि धोई जा सकती थी, और गेरुए रंग में रंगी जा सकती थी ।<sup>१०९</sup> वे अपने साथ दण्ड, रज्जु, पानी छानने के लिए वस्त्र, तथा कमण्डलु और भिक्षा-पात्र रख सकते थे ।<sup>१०९</sup> वानप्रस्थ जटा रखते थे, भिक्षु प्रायः सिर मुंडाते थे । निर्गन्ध लुचित केश रहते थे । आजीवक साधु नग्नता को ही श्रेष्ठ मानते थे । महावीर ने यद्यपि स्वयं उस आचार का अनुसरण किया तथापि उन्होंने निर्ग्रन्थों को एक वस्त्र धारण करने की अनुमति दी । इस कारण निर्ग्रन्थों

१०२—योगसूत्र, २.३०—३१ ।

१०३—एस० बी० ६० जि० ५२, भूमिका, पृ० २६ ।

१०४—ब्रह्म, पृ० २८ ।



को गोगाल के अनुयायी 'एकशाटक' कहते थे ।<sup>१०५</sup> किन्तु व्यवहार में निर्ग्रन्थों को विभिन्न अवस्थाओं में अधिक तस्त्र धारण करने की भी अनुमति थी । आजीवक भिक्षा-पात्र का निषेध करते थे और 'हस्तापलेखन' कहे जाते थे । पर निर्ग्रन्थों का आचार भिन्न था । आहार के विषय में भी पर्याप्त आचार-भेद था । ब्राह्मण यतियों के लिए आवश्यक था कि मधुर भोजन की कामना छोड़ दे और बीजविनाश न करते हुए पेड़-पौधों के स्वयं स्रस्त अवयवों से आहार-निष्पादन करे । यह स्मरणीय है कि छान्दोग्योपनिषद् में आहार-शुद्धि के द्वारा सत्त्वशुद्धि को साध्य बताया है ।<sup>१०६</sup> आजीवक अनुष्ण जल और अतप्त बीजों का निषेध नहीं करते थे और न सोद्वेग्य कल्पित अन्न का । निर्ग्रन्थ तीनों का निषेध करते थे ।<sup>१०७</sup> परिवान और आहार दोनों ही विषयों में शाक्यपुत्रीयों के नियम अधिक उदार थे ।

आवास के विषय में वसिष्ठ का विधान है—“अनित्यावर्ति वमेत् । ग्रामान्ते देवगृहे शून्यागारे वा वृक्षमूले वा ।”<sup>१०८</sup> मुत्तनिपात में कहा गया है “एको चरे खग-विसाणकप्पो” ।<sup>१०९</sup> प्रारम्भ में प्रायः सभी भिक्षुओं के समक्ष यह आदर्श था कि वे एकान्त में रहे, यथाशक्ति अकेले विचरण करें, और प्रकृतिदत्त निवासों का आश्रय लें, यथा वृक्षमूल अथवा गिरि-गह्वर का । किन्तु उपासकों की श्रद्धा बढ़ने पर और भिक्षु-गणों के अधिक सगठित होने पर उनके लिए विशिष्ट उपवन, आराम, विहार आदि का प्रबन्ध होना भी स्वाभाविक था ।<sup>११०</sup> इस विषय में ब्राह्मण सन्यासियों के नियम अपेक्षया अधिक कड़े थे ।

वर्षा में चारिका का निषेध सभी भिक्षुओं के लिए था । इसमें ब्राह्मणों, बौद्धों और जैनो का ऐकमत्य था । इस प्रथा का आविर्भाव उस समय के मार्गों और यातायात के साधनों की अविकसित अवस्था में तथा कोगल और विदेह की समतल भूमि में नाना

१०५-तु०—ई० आर० ई० जि० १, पृ० २६५ ।

१०६-छा० उप० ७ २६२ ।

१०७-एस० बी० ई० जि० २२, भूमिका, पृ० २४-२६, ई० आर० ई० जि० १, पृ० २६५ ।

१०८-वसिष्ठ, १०, १२-१३, “ग्रामान्त में, देवायतन में, शून्य आगार में अथवा वृक्ष के नीचे अनित्य आवास कल्पित करना चाहिए ।”

१०९-मुत्तनिपात, खगविसाणमुत्त ।

११०-द्र०—नीचे ।

नदियों की ओघ-प्रवणता में स्पष्टतः देखा जा सकता है। आज भी पूर्वी उत्तरप्रदेश और उत्तर बिहार में वर्षाकालिक यात्रा की कठिनाइयाँ सुविदित हैं। वर्षावास के ही 'उपवसथ' की संस्था सब सम्प्रदायों में व्यापक थी। 'उपवसथ' अथवा 'उपोमथ' भिक्षुगण के पाक्षिक सम्मेलन को कहा जाता था। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि वैदिक कर्मकाण्ड में भी दर्श और पूर्णमास की दृष्टियाँ पक्षान्त का धार्मिक महत्त्व स्पष्ट करता है।

**विचारमन्थन**—उपनिषदों से तथा प्राचीन बौद्ध और जैन ग्रन्थों से यह निर्विवाद सिद्ध होता है कि छठी शताब्दी ई० पू० एक बौद्धिक और आध्यात्मिक क्रान्ति का युग था जब कि ब्राह्मण और श्रमण आचार्य और भिक्षु नाना धार्मिक-दार्शनिक मतों की उद्भावना और नाना नवीन मार्गों और सम्प्रदायों का प्रचार कर रहे थे।<sup>1</sup> परि-  
व्राजकों का तत्कालीन समाज में ऊपर निर्दिष्ट महत्त्व इस व्यापक बौद्धिक आध्यात्मिक जिज्ञासा के कारण ही था। प्रचलित वैदिक परम्परा के अनुसार मनुष्य यज्ञादि के अनुष्ठान से देवताओं के प्रसाद और फलतः सुखी जीवन तथा स्वर्ग की प्राप्ति कर सकते हैं। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि छठी शताब्दी ई० पू० के प्रायः सभी विचारक पुनर्जन्म के सिद्धान्त को स्वीकार करते थे और मृत्यु और क्षय में अवश्यतया अस्त-लौकिक और पारलौकिक जीवन को एक दुःखमय विभीषिका मानते थे तथा भोग के स्थान पर मोक्ष चाहते थे। उनमें विचार और मत-भेद इस पर था कि जन्म और मोक्ष के कारण क्या हैं ?

**भौतिकवाद**—कुछ विचारक पुनर्जन्म में आस्था नहीं रखते थे और आध्यात्मिक दुःखनिवृत्ति-रूप मुक्ति की खोज ही असंगत मानते थे। विभिन्न दुःखों के लिए विभिन्न दृष्ट उपाय उपलब्ध हैं और दुःख की अत्यन्त-निवृत्ति के लिए मृत्यु की शरण में जाना होगा। किन्तु दुःख के भय से जीवन के नाना सुखों का त्याग नहीं करना चाहिए। मनुष्य चार भौतिक तत्त्वों के मयोग से बना है और चैतन्य उसका आगन्तुक धर्म है। उन महाभूतों के विसंयोग में मृत्यु हो जाती है जिसके बाद कोई और अद्वैतिक जीवन अथवा परलोक आदि शेष नहीं रह जाते। इन प्रकार के भौतिकवाद का संकेत छान्दोग्योपनिषद् के अष्टम प्रपाठक में मिलता है जहाँ अमुरो का प्रतिनिधि

१११-तु०—सुकुमार दत्त, अलौ बुधिम्य मोनेशिज्म; धादेर इयं देन दानान् देन  
दन्दिशेन तिग्गेजोफो त्पुर त्साहत महावीरस उन्द बुद्धस, जार्णिमिन्ना अप  
दुद्धिज्म, पृ० ३२७।

विरोधन देहात्मवाद से सन्तुष्ट हो जाता है। उपनिषत्कार की यहाँ पर उक्ति है—  
 “तस्मादप्यचेहाददानमश्रद्धानमयजमानमाहुरासुरो वतेत्यसुराणा ह्येषोपनिषत्प्रेतस्य  
 शरीर भिक्षया वमनेनालकारेणेति सस्कुर्वन्त्येतेन ह्यमु लोक जेष्यन्तो मन्यन्ते ।”  
 (८८५)<sup>११२</sup> दान, श्रद्धा और यज्ञ स्पष्ट ही असुर-सम्मत देहात्मवाद के प्रतिकूल  
 थे। मृत शरीर का अलकरण आदि के साथ परलोक की आशा से गाटना पुरानी सम्य-  
 ताओं में व्यापक प्रथा थी। गीता के सोलहवें अध्याय में आसुरी निष्ठा का वर्णन  
 स्मरणीय है—“असत्यमप्रतिष्ठ ते जगदाहुरनीश्वरम् । अपरस्परसम्भूत किमन्यत्का-  
 महैतुकम् ॥” (१६८)।<sup>११३</sup> श्वेताश्वतर में ब्रह्मवादियों के मौलिक प्रश्न—  
 “अधिष्ठिता केन सुखेतरेषु वर्तमाने” —को उत्थापित कर उत्तर में काल, स्वभाव,  
 नियति और यदृच्छा के साथ ‘भूतानि’ को भी जिज्ञामित कारण के रूप में अभिहित किया  
 गया है। बौद्ध ग्रन्थों में असकृत् ‘उच्छेदवाद’ का उल्लेख मिलता है, जो कि मृत्यु का  
 निष्शेष विनाश मानता था। सामञ्जस्यफलसुत्त में अजित केयकम्बली नाम के आचार्य  
 का उच्छेदवाद उल्लिखित है। बौद्ध और जैन ग्रन्थों में एक और भौतिकवादी विचा-  
 रक पायासि-पएसि का उल्लेख आता है जो कि आत्मा की सत्ता को प्रत्यक्ष की कसौटी  
 पर जाँचना चाहता था।<sup>११४</sup> यह स्मरणीय है कि उत्तरकालीन चार्वाक अथवा लोका-  
 यत मत के अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है।<sup>११५</sup> पालिग्रन्थों में ‘लोकायतिक’  
 शब्द पाया जाता है, किन्तु अर्थ भिन्न प्रतीत होता है।<sup>११६</sup> चतुर्थ शताब्दी के कौटिलीय  
 अर्थशास्त्र में लोकायत को आन्वीक्षिकी के अन्तर्गत माना है।<sup>११७</sup> महाभारत में चार्वाक

११२—“इसलिए लोक में दान, यज्ञ एवं श्रद्धा से हीन को कहते हैं—असुर है।

यह असुरों का रहस्य है कि वे मृत व्यक्ति के शरीर को अन्न, वस्त्र एवं अलंकार  
 से परिष्कृत कर उसके द्वारा परलोक की प्राप्ति में विश्वास करते हैं।

११३—“वे जगत् को असत्य, निराधार, निरीश्वर, अपरस्पर समुत्पन्न एवं केवल  
 कामहेतुक कहते हैं।”

११४—द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३५१।

११५—द्र०—सर्वदर्शनसंग्रह (आनन्दाश्रम प्रेस, १९२८), पृ० १-५, तु० नैवधीय-  
 चरित, १७वाँ सर्ग।

११६—तु०—पालि डिक्शनरी (पालि टेक्स्ट सोसायटी)।

११७—अर्थशास्त्र (त्रिवेन्द्रम सस्करण), जि० १, पृ० २७।

का उल्लेख मिलता है। रामायण में जावालि का मत सदृश है।<sup>११८</sup> पाणिनि आस्तिक, नास्तिक और दैष्टिक मतों की ओर संकेत करते हैं।<sup>११९</sup> इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि उपनिषत्काल से प्रारम्भ कर चतुर्थ शताब्दी ई० पू० तक एक निश्चित भौतिकवादी और नास्तिक विचार-धारा का उद्गम और प्रवाह हुआ था। यह विचारधारा प्रत्यक्ष-वादी थी और परलोक अथवा पुनर्जन्म को नहीं मानती थी। यह अनेक नामों से उल्लिखित है और वैदिक यागादि कर्म का उतना ही विरोध करती थी जितना श्रमणों के निवृत्ति मार्ग का। फलतः प्रायः सभी दिशाओं से इसका खण्डन और कालान्तर में लोप हो गया।

**‘अज्ञानवाद’**—यदि उच्छेदवादी अमृतत्व और मुक्ति की आध्यात्मिक आकांक्षा की ओर निराश थे और साधारण लौकिक जीवन का ही एक मात्र सम्भव जीवन मानते थे, ‘अज्ञानवादी’ अप्रत्यक्ष विषय को निश्चित ज्ञान का अगोचर समझते थे। सजय बेलडिपुत्त का कहना था कि परलोक, औपपातिक जीव, कर्म, मुक्ति के वाद की अवस्था, इन सब विषयों का निश्चित ज्ञान असम्भव है और इनको अस्ति, नास्ति, आदि चारों कोटियों में नहीं रखा जा सकता। ब्रह्मजालसुत्तन्त में इस मत को अमरा-विक्षेपको का मत कहा गया है। सूयगडग की व्याख्या में शीलाङ्क का कहना है—‘तत्र को वेत्तीत्यस्यार्थो न कस्यचिद्विशिष्टं ज्ञानमस्ति योऽतिन्द्रियान् जीवादीनवमो-त्स्यते। न च तैर्ज्ञातं किञ्चित्फलमस्ति। (सूय १२१६ पर)।<sup>१२०</sup> यह स्मरणीय है कि सजय के कुछ विषयों की चतुष्कोटिविनिर्मुक्तता का सिद्धान्त बौद्धों और जैनो दोनों के परवर्ती विचारों पर प्रकारान्तर से प्रभाव डाले बिना न रहा।<sup>१२१</sup>

कुछ विचारक ससार को मानते हुए भी उसका अकारण घटना मानते थे। श्वेता-श्वतर तथा जैनो का यदृच्छावाद तथा बौद्धों का अधीत्यसमुत्पाद ऐसे ही विचारकों के मत थे। कुछ अन्य विचारक ससार और उसके कारण को मानते हुए भी उस कारण

११८—रामायण (निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९३०) २.१०८।

११९—पाणिनि, ४. ४.६०।

१२०—“कौन जानता है”, इसका अर्थ है—किसी का भी विशिष्ट ज्ञान नहीं है कि वह अतीन्द्रिय जीव आदि का बोध प्राप्त करे और उनके ज्ञान का कुछ फल भी नहीं है।”

१२१—चार कोटियाँ इस प्रकार हैं—अस्ति (है), नास्ति (नहीं है), अस्ति च नास्ति च (है और नहीं है), नास्ति न च नास्ति (न है, न नहीं है)।

को स्वतन्त्र और अपरिवर्तनीय मानते थे । इस दृष्टि से मोक्ष भी बन्ध के समान ही नियत और पुरुषार्थनिरपेक्ष है । कालवाद, स्वभाववाद और नियतिवाद, तीनों ही इस दृष्टि के अन्तर्गत होते हैं । काल के विषय में चिन्तन जयवंमहिता शतपथ ब्राह्मण, तैत्तिरीय आरण्यक, श्वेताश्वतरोपनिषद्, मैत्रायणीयोपनिषद् तथा महाभारत में पाया जाता है ।<sup>११२</sup> स्वभाववादियों की प्रसिद्ध उक्ति है—‘स्वभावात्मप्रवर्तन्ते निवर्तन्ते स्वभावतः । सर्वे भावास्तथाभावा पुरुषार्थो न विद्यते’<sup>११३</sup> नियतिवाद का मुख्य उदाहरण आजीविको का मत था । ‘दैष्टिक’ पद से सम्भवतः पाणिनि ने भी उनकी ओर संकेत किया है ।

**नियतिवाद**—सामञ्जसफलमुत्तन्त में अजानशत्रु ने मस्करी गोशाल के मत को ‘ससार-विशुद्धि’ का मत वर्णित किया है । जैसे लिपटे हुए मूत का गोला फेंक देने पर स्वतः एक आम्यन्तर नियति से निर्वोण्डित होता है, ऐसे ही एक अन्तर्भूत शक्ति से नियत ससार की विशुद्धि की ओर उपगत हो रहा है । इस प्रकार ससरण के द्वारा ही सब जीवों के दुःख का अन्त होगा । प्रत्येक के भोक्तव्य सुख-दुःख की मात्रा नियत है, मानो नपी-नुली हो । मक्लेग और विशुद्धि के पीछे ‘नियति-सगति-भाव-परिणाम’ का नियमन विद्यमान रहता है । बुद्धघोष नियति, सगति और भाव को पृथक्-पृथक् मानते हैं । उन्होंने सगति की व्याख्या की है—‘सगतीति छन्नमभिजाती न तत्त्य-तत्त्य गमन ।’<sup>११४</sup> किन्तु गीलाक की प्रसंगान्तर की व्याख्या में सगति और नियति एक ही हैं—‘सागतिकं सम्यक् स्वपरिणामेन गति यस्य यदा यत्सुखदुःखानुभवन सा सगतिर्नियति ।’ वस्तुतः गोशाल के मत में जन्म-मरण, सुख-दुःख, ससार और मोक्ष सब अतीत कर्म के ऊपर निर्भर हैं । कर्म सर्वथा नियत और परम कारण है । ऐसा प्रतीत होता है कि गोशाल समस्त संचित कर्म को प्रारब्ध कर्म के समान यथाकाल पाकोन्मुख और सर्वथा अपरिहार्य मानते थे । पुरुषार्थ सर्वथा तुच्छ और हेय है । ‘तथ्य नत्थ अपरिपक्क वा

१२२-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३३८-३९१ ।

१२३—“सब भाव एवं अभाव स्वभाव से प्रवृत्त एवं निवृत्त होते हैं, पुरुषार्थ की कोई सत्ता नहीं है ।”

१२४—आजीविको पर सामान्यतः द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३४२;—४६; बुरुआ, प्रिदुघिस्टिक इण्डियन फिलासफी, जे० डी० एल० २; हर्नले, ई० आर० ई० जि० १; वैशम, हिस्टरी एन्ड डॉक्ट्रिन्स ऑव दि आजीविकस । मूल सन्दर्भों के निर्देश के लिए द्र०—बुरुआ, जे० डी० एल०, जि० २, पृ० २३ ।

कम्म परिपाचैस्सामि, परिपक्व वा कम्म फुस्स फुस्स व्यन्तिकरिस्सामि हेव नत्थि दोण-  
मिते सुखदुक्खे . . ।’ पतञ्जलि ने इसी मत को बुद्धिस्थ कर कहा है—“मा कृत मा कृत  
कर्माणि शान्तिर्व. श्रोयसी त्याहातो मस्करो परिव्राजक ।” जैन ग्रंथों में भी आजीवक  
अक्रियावादी कहे गये हैं । इस प्रसंग में वियाहपन्नत्ति का ‘पउट्टरिहारवाद’ उल्लेखनीय  
है, यद्यपि उसकी सही व्याख्या दुष्कर है । ऐसा प्रतीत होता है कि आजीवक सिद्ध  
एक देह छोड़ने पर दूसरे किसी की मृत देह स्वीकार कर लेते थे । ‘पउट्ट’ की व्याख्या  
‘मृत्वा’ की गयी है, ‘पउट्ट’ को ‘प्रवृत्त’ मानने पर भी कदाचित् अर्थ यही होगा—पहले  
से, अर्थात् दूसरे की, प्रवृत्त अथवा प्रारब्ध देह । ‘परिहार’ धारण के अर्थ में गृहीत  
होना चाहिए । इस प्रकार ‘पउट्ट परिहार’ का अर्थ होगा पहले से प्रवृत्त अथवा प्रारब्ध  
देहान्तर का धारण । जैसे तिल-पुष्प की उजड़ी हुई झाड़ी में गोशाल ने फिर से बीज-  
समुत्पत्ति देखी थी, ऐसे ही “सब्बजीवावि पउट्ट परिहार परिहरति ।” कदाचित्  
प्रारब्ध कर्म को निश्शेष करने के लिए इस उपाय का स्वीकार मान्य रहा होगा । यह  
स्मरणीय है कि योग-सम्प्रदाय में निर्माण-चित्त का ऐसा ही उपयोग उपदिष्ट है ।<sup>११५</sup>

आजीविकों का निगण्ठों से विभिन्न सम्बन्ध था । गोशाल और महावीर परस्पर  
परिचित और कुछ समय तक साथ थे । आजीविकों के अनेक सिद्धान्त निगण्ठों में भी  
स्वीकृत हुए, यथा छ अभिजातियों में विश्वास, जो कि निगण्ठों में ‘लेश्याओं’ के रूप  
में पाये जाते हैं । ऐसे ही सत्त्व, राग, भूत और जीव, इन चारों पदों का सहप्रयोग,  
एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय आदि जीवों का वर्गीकरण और सिद्धों की सर्वज्ञता में विश्वास, ये  
धारणाएँ भी समान हैं, किन्तु जहाँ आजीवक अक्रियावादी थे और जीव को रूपी  
मानते थे निगण्ठ क्रियावादी थे और जीव को अरूपी मानते थे ।

अन्य अक्रियावाद—अक्रियावाद के कुछ और उदाहरण सामञ्जस्यफलसुत्त में  
उल्लिखित हैं । पूर्ण काश्यप का विश्वास था कि कुछ भी करने से पाप अथवा पुण्य  
नहीं होता । इस मत को पाप का प्रोत्साहन समझना ठीक न होगा । यह वस्तुतः  
पुरुष के अकर्तृत्व तथा असगता का सिद्धान्त है जो कि सादस्य तथा वेदान्त दोनों को  
ही स्वीकार है । ईगोपनिषद् में, अतएव कहा है “न कर्म लिप्यते नरे ।” सूयगडग में  
भी एक सदृश अकारकवाद का उल्लेख है जिसे शीलाक ने सादस्य में अभिन्न माना  
है ।<sup>११६</sup>

१२५-२०—योगसूत्र, ४.५ पर वादस्पति मिथ के द्वारा उद्धृत पुराणवाक्य ।

१२६-सूयगडग, १.१.१३ पर ।

प्रकुध (ककुद ?) कात्यायन का मत था कि सात परम तत्त्व (काय) हैं जो कि गून्व ('विवर') में कूटस्थ हैं। ये सात तत्त्व इस प्रकार हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु, तथा सुख, दुःख और जीव। इन सातों में किसी प्रकार की पारस्परिक क्रिया अथवा अनित्य सम्बन्ध नहीं है। शीलाक ने एक सम्भव आत्मपष्ठवाद का उल्लेख किया है जो कि कात्यायन के मत के सदृश है, पर जिसमें आकाश की सत्ता स्वीकार की गयी है, और सुख, दुःख को छोड़ दिया गया है।<sup>१२७</sup> यह मत अगस्त वैशेषिक का और अश्वत्थ साख्य का स्मरण दिलाता है। यह भी स्मरणीय है कि प्रश्नोपनिषद् में एक कबन्धी कात्यायन का उल्लेख आता है, किन्तु पिप्पलाद में उसे जो उपदेश मिला, उसका इस सप्तकायवाद अथवा अक्रियावाद से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है।

**निगण्ठ**—श्रमणों में कदाचित् प्राचीनतम सम्प्रदाय निगण्ठों अथवा जैनो का था।<sup>१२८</sup> अब यह प्रायः सर्व-सम्मत है कि महावीर से पूर्व पाग्वं नाम के तीर्थंकर सचमुच हुए थे। उनके पहले के तीर्थंकरों की तत्तद्रूप में ऐतिहासिकता सन्दिग्ध है, किन्तु जैनो के इस विश्वास को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि उनकी मुनि-परम्परा अत्यन्त प्राचीन तथा अवैदिक थी। वैदिक साहित्य में उल्लिखित मुनियों के वर्ग में जैन मुनियों का होना नितान्त सम्भव है। ईशोपनिषद् में कर्म करते हुए सौ वर्ष जीवित रहने की इच्छा को सराहा गया है और आत्मघात को घोर पाप बताया गया है। इस सन्दर्भ में कदाचित् जैन मुनियों की निष्ठा का विरोध किया गया है क्योंकि वे प्राण-त्याग पर्यन्त नैष्कर्म्य को आदर्श मानते थे।<sup>१२९</sup> अन्यत्र उपनिषदों में कर्म के अनुसार जीव का ससरण तथा कर्म को बन्धन और जीव के लिए स्वरूप से बहिर्भूत एक आगन्तुक धर्म माना गया है, यथा बृहदारण्यक के चतुर्थ अध्याय के चतुर्थ ब्राह्मण में। यह दृष्टि जैनो को स्वीकृत थी और, जैसा ऊपर कहा गया है, वैदिक

१२७—वही, १.१.१५-१६ पर।

१२८—निगण्ठों पर द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३५३-६८; कैंब्रिज हिस्टरी जि० १; शापन्तियर, उत्तराध्ययनसूत्र, भूमिका; याकोबी, एस० बी० ई० जि० २२ और ४५, भूमिका; जैनी, आउट लाइन्स ऑव जैनिज्म; ग्लाजेनाप, दि डॉक्ट्रिन ऑव कर्म इन जैन फिलासफी। जैनो के मूल साहित्य पर द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ५६७-७३; विन्टरनिट्स, हिस्टरी ऑव इण्डियन लिटरेचर, जि० २, पृ० ४२४ प्र०।

१२९—यह सुझाव मुझे अपने गुरु पं० क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय से मिला है।

साहित्य में नवीन थी। किन्तु उपनिषदों में मोक्ष का साधन प्रायः ज्ञान को माना गया है, निर्ग्रन्थों के लिए तपस्या प्रधान थी, और तप का काय-क्लेश लक्षण जो अर्थ उनके सम्प्रदाय में और उत्तरकाल में सामान्यतः रूढ़ था, वह अर्थ उपनिषदों में विरल है। इसके अतिरिक्त उपनिषदों के प्राणभूत ब्रह्मवाद, आत्माद्वैत, ईश्वरवाद आदि सिद्धान्त जैन-निष्ठा के सर्वथा विरुद्ध हैं।

यदि उपनिषद् पढ़ने के बाद तत्काल आचार्य, सूयगडग आदि प्राचीन जैन ग्रन्थ पढ़े जाते हैं तो बौद्धिक, आध्यात्मिक वातावरण का भेद बलवत् स्पष्ट हो जाता है। जैनो का ससार एक अनादि दुःख प्रवाह है जिसमें कर्म के बन्धन से विवश, अज्ञान में विचेष्टमान असंख्य जीव बहे जा रहे हैं। जीव-सत्ता सर्वत्र फैली है। महा-भूतो में भी सख्यातीत जीव दुःख भोगते हैं। प्रत्येक चेष्टा और परिस्पन्द में जीव-हिंसा इस प्रकार अनिवार्य है। इस हिंसा और दुःख के असीम साम्राज्य में सुदृढ़ सकल्प के द्वारा कर्म-बन्धन को भग करने के अतिरिक्त और कोई मुक्ति का उपाय नहीं है।

जैनो के मत में जीव अरूपी अर्थात् अभीतिक सत्ता है जो न इन्द्रियो में उपलब्ध की जा सकती है, न मति और तर्क से। आचार्य का कहना है—“से न दीहै न हस्से न किण्हे न नीले अरूपी सत्ता • • से न सद्दे न रूपे न गन्धे न रसे न फासे” (१५६)<sup>१३०</sup> और “तक्का जत्थ न विज्जई मई तत्थ न गाहिया • •” (वही)।<sup>१३१</sup> किन्तु ज्ञान आत्मा का स्वाभाविक धर्म है, “जै आया से विजाया जे विजाया में आया। जेण विजाणाड से आया त पडुच्च पडिसखाए एस आयावाई।” (आचार्य १५५)।<sup>१३२</sup> आत्मा का स्वाभाविक ज्ञान विशुद्धावस्था में अनन्त होता है। इस सर्वज्ञता को केवल ज्ञान की सजा दी जाती है। ज्ञान के साथ ही आत्मा में अनन्त सुख भी स्वाभाविक है। और, कम से कम उत्तर काल में, अनन्त क्रिया-शक्ति का भी आत्मा में स्वीकार किया गया है। “अरुविणो जीवघणा नाणदमनमनिया। अडल मुह मवण्णा उवमा

१३०—“वह न दीर्घ है, न ह्रस्व • • न कृष्ण, न नील • जीव अरूपी है वह न शब्द है, न रूप, न गन्ध, न रस, न स्पर्श”।

१३१—“जहाँ तर्क विद्यमान नहीं है, जहाँ मति का प्रवेश नहीं है।”

१३२—“जो आत्मा है वही विज्ञाता है, जो विज्ञाता है, वही आत्मा है, आत्मा को मानने के कारण वह आत्मवादी कहलाता है।”



जस्स नत्थि उ ॥”<sup>१३३</sup> यह स्मरणीय है कि शाक्यपुत्रीय भिक्षु निर्ग्रन्थ सिद्धो के सर्वज्ञता के दावे का उपहास करते थे ।

जीव असंख्य हैं और नाना अवस्थाओं में उपलब्ध होते हैं । पृथ्वी, जल आदि भौतिक तत्त्वों में भी जीव पाये जाते हैं और प्राचीन जैन सन्दर्भों में इनकी पर्याप्त चर्चा है । जीव स्थावर भी हैं और जगम भी । कुछ असंज्ञी हैं जो केवल अनुभव कर सकते हैं, किन्तु ज्ञान में असमर्थ हैं । कुछ संज्ञी हैं जो कि अनुभव और ज्ञान दोनों की सामर्थ्य रखते हैं । सिद्ध जीव सर्वज्ञ होते हैं, पर ज्ञानातिरिक्त अनुभव अथवा संवेदन नहीं करते ।

जीवों की सासारिक गति कर्म के अधीन है । कर्म के कारण ही उनके जीवन पृथक्-पृथक् नियन्त्रित है—“अदु थावर य तसत्ताए तस जीवा य थावरत्ताए । अदु सव्वजोणिया सत्ता फम्मुणा कप्पिया पुढो वाले ।” (आयारग १.९, १४)<sup>१३४</sup> । “कम्मा नानाविहा कट्ठु पुढो विस्समिया पया ।” (उत्तर ३२)<sup>१३५</sup> । कर्म स्वयं एक द्रव्यात्मक और पौद्गलिक पदार्थ है जिसका आधार अज्ञान और उससे उत्पन्न राग-द्वेषादि कषाय हैं । कर्म से आत्मा का स्वभाव आच्छन्न हो जाता है और वह अपने को अज्ञान, अशक्ति और दुःख में निमग्न पाती है । यह स्मरणीय है कि कर्म और अज्ञान का इतरेतराश्रय ससार के अनादि होने के कारण दोष नहीं है ।

बौद्धों का कहना था कि निर्ग्रन्थ शारीरिक कर्म को महत्त्व देते हैं, चैतनसिक कर्म को नहीं ।<sup>१३६</sup> वस्तुतः चेष्टाजन्य परिस्पन्दात्मक कर्म और आत्मा को आवृत्त करने वाला उसका परिणाम, इनका निर्ग्रन्थ मत में प्राधान्य है । जीव-सत्ता के सर्वत्र सुलभ होने के कारण प्रत्येक चेष्टा में हिंसा अनिवार्य बन जाती है । अतएव प्राचीनतम निर्ग्रन्थ सन्दर्भों में ‘कर्म’ और ‘दण्ड’ प्रायः परस्पर समानार्थक और परिवर्तनीय पद प्रतीत होते हैं । कर्म और उसका फल, दोनों निरन्तर ही दुःखात्मक हैं—“किञ्च दुक्ख फुस्स दुक्ख कज्जमानकड दुक्ख कट्ठु-कट्ठु पाणा भूया जीवा सत्ता वेयण

१३३—“अरूपी जीव ज्ञान और दर्शन तथा अनुपम, अतुल सुख से सम्पन्न है ।”  
(उत्तरज्झयण, ३६.६७) ।

१३४—“स्थावर जीव त्रस-जीव हो जाते हैं, त्रसजीव स्थावर । सब योनियों में जीव कर्म से पृथक्-पृथक् कल्पित है ।”

१३५—“नाना कर्मों से जीव विनियन्त्रित है ।”

१३६—जैनधर्मसम्बन्धी मूल बौद्ध सन्दर्भों पर द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ०

वेयति ।”<sup>१३३</sup> और इस प्रकार दुःखमय ससार का कारण कर्म के द्वारा पुरुष स्वयं है—  
 “अत्तकडे दुक्खे नो परकडे नो उभयकडे ”<sup>१३४</sup> और अपने ही प्रयत्न के द्वारा दुःख  
 से मोक्ष भी सम्भव है—“पुरिसा तुममेव तुम मित्ता किं बहिया मित्तमिच्छन्ति ।”  
 (आयारग १ ३ ३)<sup>१३५</sup> । कर्म का मिद्धान्त जैनो में विशेष विकसित हुआ और उत्तर  
 काल में नाना परिभाषाओं और विभाजनो के द्वारा अत्यन्त जटिल हो गया । किन्तु  
 यह सम्भव है कि अष्टविध कर्म की धारणा प्राचीन निग्रन्थों में भी विद्यमान थी ।

मृतक की गति के विषय में यह माना जाता था कि जीव के निर्वाण के पाँच  
 मार्ग हैं—पैरो से, ऊरुओं से, वक्ष से, मिर से और सर्वांग से । इन पाँच मार्गों में क्रमशः  
 पाँच प्रकार की गति होती है—निरय, तिर्यक्, मनुष्य, देव और सिद्ध । यह विचार-  
 रणीय है कि उपनिषदों में भी कुछ ऐसी धारणाएँ मिलती हैं ।<sup>१३६</sup>

ससार से मुक्ति के लिए अपूर्व कर्म के आस्रव का निरोध और पूर्व कर्म का अप-  
 सारण आवश्यक है । इनमें पहली प्रक्रिया ‘सवर’ कहलाती है और दूसरी ‘निर्जरा’ ।  
 ‘सवर’ आध्यात्मिक जीवन का पूर्वार्ग है, निर्जरा प्रधानार्ग । ‘सवर’ में मुख्यतया पाँच  
 महाव्रत सङ्गृहीत थे । सामञ्जस्यफल में निगण्ठो के ‘चातुष्यामसवर’ का उल्लेख है ।  
 वस्तुतः चातुर्याम अथवा ‘चाउज्जाम’ पार्श्व के अनुयायियों का सवर था । महावीर  
 ने चतुर्विध सवर को पञ्चविध किया ।

निर्जरा से तप अथवा शरीर को क्लेश देने की प्रक्रिया अभिहित होती है । जैनो  
 की तपस्या का अतिशय सर्व-विदित है । स्वयं महावीर की कृच्छ्र-चर्या इस विषय में  
 आदर्श के रूप में प्रतिष्ठित है ।<sup>१३७</sup> लाठ, वज्र और सुम्ह में वे १३ वर्ष में अधिक बिना  
 आवास के घूमते रहे । नहाना, मुँह धोना, खुजलाना आदि उन्होंने छोड़ दिया और  
 मीन, एकान्त, प्रजागर, उपवास, शान्ति, निरन्तर ध्यान आदि का अमाधारण अभ्यास  
 किया । उत्तरज्ज्ञायण में तप के पाँच आध्यात्मिक और पाँच बाह्य भेद बताये गये हैं ।<sup>१३८</sup>

१३७—ठाणंग सूत्र १६६-६७ “कृत्य दुःख है, ‘स्पर्श’ दुःख है, क्रियमाण-कृत दुःख  
 है, जीव कर्म कर-करके दुःख भोगते हैं ।”

१३८—“दुःख आत्मकृत है, न परकृत, न उभयकृत”

१३९—“पुरुषो ! तुम स्वयं अपने मित्र हो, अपने बाहर मित्र क्यों चाहते हो ?”

१४०—कठ, ६-१६, प्रश्न ३-७ ।

१४१—आयारग, १.९ ।

१४२—उत्तरज्ज्ञायण, ३० ।

अनशन, अवमौदर्य, भिक्षाचर्या, रसपरित्याग, कायक्लेश और सन्तीरणा, ये पाँच भेद बाह्य तप के हैं, और प्रायश्चित्त, विनय, वैयावृत्य, स्वाध्याय, ध्यान और व्यवसर्ग, ये पाँच भेद आंतरिक तप के हैं ।

निर्ग्रन्थों के और बहुत-से सिद्धान्त उत्तरकाल में विकसित हुए । स्याद्वाद अथवा सप्तभगीनय को अपने सुविदित रूप में महावीरकालीन नहीं माना जा सकता, किन्तु इस सिद्धान्त का दार्शनिक बीज अवश्य प्राचीन था । सजय बेलटिष्ठपुत्त के अज्ञानवाद और बुद्ध के अव्याकृतवाद में परमार्थ के विषय में सत्, असत् आदि चारों कोटियाँ अनुपयोगी मानी जाती थी । ऐसा प्रतीत होता है कि इन मतों के विरोध में प्राचीन निर्ग्रन्थ इन कोटियों को अगत् उपयोगी मान कर उनका विरोध-परिहार करते थे । इस प्रकार का दार्शनिक अनेकान्तवाद पीछे सप्तभङ्गी नय में विकसित हो गया । लेख्याओ का सिद्धान्त आजीवको से लिया होने के कारण प्राचीन रहा होगा, पर ज्ञान के पाँच भेद, देह के प्रकार, परमाणुवाद तथा तत्त्वों और पदार्थों का निरूपण, ये क्रमशः विकसित हुए और मुख्यतः उत्तरकालीन थे । प्राचीन निर्ग्रन्थों में जीव, कर्म और तपस्या, इन तीन पर ही आग्रह था और इसीलिए आचार्य में निर्ग्रन्थ के लिए कहा है—“से आयावाई लोगावाई कम्मावाई किरिपावाई य ।”<sup>१४३</sup> आध्यात्मिक साधन पर उनका अधिक ध्यान था, दार्शनिक पाण्डित्य पर कम ।

**बुद्ध की जीवनी**—यह स्मरणीय है कि गौतम बुद्ध अपने जीवन-काल में महा-पुरुष और तीर्थंकर माने जाते थे, न कि एक अलौकिक अवतार अथवा तत्त्व, जैसा कि बाद के भक्ति-प्रवण बौद्धों ने उन्हें समझा । इस कारण जहाँ बुद्ध भगवान् के पहले शिष्यों ने उनके उपदेशों का सग्रह ध्यान से किया, उनके जीवन सम्बन्धी वृत्तान्त को उन्होंने उतना महत्वशाली नहीं समझा । बाद के भक्तों ने उनकी जीवनी को अपनी श्रद्धा और सिद्धान्तों के अनुरूप कल्पना से मण्डित किया । परिणाम यह है कि बुद्ध के जीवन के विषय में प्राचीन और ऐतिहासिक सामग्री अत्यन्त विरल है । जो जीवनियाँ मिलती हैं वे उत्तरकालीन तथा श्रद्धाप्रधान हैं ।

पालि त्रिपिटक में बुद्ध की सर्वांगीण जीवनी कही उपलब्ध नहीं होती । मज्झिम-निकाय के चार सुत्तों में उनकी पर्येषणा का वर्णन मिलता है । सबोधि का वर्णन अनेकत्र निकायों में और महावग्ग में उपलब्ध होता है । महावग्ग में सम्बोधि के बाद के कुछ समय का क्रमबद्ध इतिवृत्त भी दिया गया है । ऐसे ही महापरिनिब्बान सुत्त

१४३—“वह आत्मवादी है, लोकवादी है, कमवादी, क्रियावादी है ।”

में निर्वाण और उसके कुछ पहले के समय का वर्णन मिलता है। महापद्यान सुत्त में बुद्ध की जीवनी को एक आदर्श साँचे में कस दिया गया है। 'महापरिनिर्वाण' और 'महावदान' सूत्रों के संस्कृत रूप की न्यूनाधिक मात्रा में मध्य एशिया में प्राप्त हुए हैं (उ० अन्स्टेड वाल्डश्मिन्, दास महापरिनिर्वाणसूत्र, ३ भाग, बर्लिन, १९५१)। निदान-कथा बहुत बाद की है और उससे भी बाद के हैं जिनचरित और मालालकारवत्थु।

लोकोत्तरवादी विनय के अन्तर्भूत महावस्तु में बुद्ध सम्बन्धी कथाएँ मिलती हैं।<sup>१४३</sup> ललितविस्तर में बुद्ध की जीवनी दी गयी है।<sup>१४४</sup> यद्यपि ललितविस्तर अपने वर्तमान रूप में महायान सूत्र है, तथापि उसमें स्पष्ट ही अनेक स्थलों पर प्राचीन सन्दर्भ अवशिष्ट हैं। तिब्बती परम्परा के बुद्ध की जीवनी से सम्बन्ध रखने वाले कुछ अंश का रॉकहिल ने अंग्रेजी में अनुवाद किया है।<sup>१४५</sup> चीनी अनुवाद में रक्षित 'अभिनिष्क्रमणसूत्र' अधिकांश में महावस्तु से मेल खाता है। अश्वघोष के बुद्धचरित में बुद्ध की जीवनी काव्य के रूप में प्रस्तुत है।<sup>१४६</sup>

**मूल-जीवनी और 'विनय'**—विभिन्न सम्प्रदायों के उपलब्ध विनयों के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर फ्राउवाल्लर महोदय ने यह मत प्रस्तुत किया है<sup>१४७</sup> कि मूल विनय में बुद्ध के जीवन-चरित का तथा विनय के नियमों का विवरण एक सूत्र में सम्बद्ध था। इस विनय का सम्पादन दूसरी सगीति के युग में हुआ था। पीछे विनय के विभिन्न रूपों में न्यूनाधिक मात्रा में बुद्ध के जीवन सम्बन्धी वृत्तान्त विनय में पृथक् कर अन्य सग्रहों में डाल दिये गये। उदाहरण के लिए, पालि विनय में स्कन्धक के आरम्भ का बुद्ध चरित सम्बन्धी ही कुछ अंश इस समय अपने मूल स्थान में विद्यमान है। आरम्भ में महापरिनिर्वाण सम्बन्धी वृत्तान्त स्कन्धक के अन्त में था। पालि त्रिपिटक

१४४—महावस्तु, ई० सेवार (Schart) द्वारा ३ जिल्दों में सम्पादित (पेरिस, १८८२-९७)।

१४५—ललितविस्तर, राजेन्द्रलाल मित्र द्वारा सम्पादित (कलकत्ता, १८७७), लेफ्टिमान द्वारा परिष्कारपूर्वक सम्पादित (हाल, १९०२, १९०८), पी० एच० वेंच द्वारा स० (मिथिला, १९५८)।

१४६—डब्ल्यू० डब्ल्यू० राकहिल, दि लाइफ ऑफ बुद्ध (कैंगनपॉल)।

१४७—बुद्धचरित, ई० बी० कॉवेल द्वारा सम्पादित (आक्सफोर्ड, १८९३)।

१४८—ई० फ्राउवाल्लर, दि अल्टिमेस्ट विनय एन्ड दि बिगिनिंग्स ऑफ बुध्दिस्ट लिटरेचर (१९५७)।

मे उमे वत्ता से निकाल कर दीधनिवाय मे डाल दिया गया ।<sup>१५५</sup> सम्बोधि तथा उसके पहले का जीवन चरित भी मज्झिम आदि के उपर्यक्त सूत्रों में रख दिया गया है । महामाघिक एव मूल-सर्वास्तिवादी विनयो मे महापरिनिर्वाण सूत्र को सगीतियों के विवरण के प्रारम्भ मे देखा जा सकता है ।<sup>१५६</sup> मूल-सर्वास्तिवादी विनय में सघभेद-वस्तु तथा क्षुद्रकवस्तु मे बुद्ध की जीवनी के अनेक अंग सगृहीत हैं ।<sup>१५७</sup> काश्यान्तर मे त्रिपिटक के बुद्धचरित भम्बन्धी अंगों को सगृहीत कर निदानकथा, ललित-विस्तर, महावस्तु आदि की रचना हुई । इन ग्रन्थों मे भी बुद्ध की जीवनी अमपूर्ण रूप मे ही पायी जाती है, जैसे कि त्रिपिटक मे । चीनी मे उपलब्ध एक बुद्ध की जीवनी के<sup>१५८</sup> अन्त मे इस प्रकार लिखा हुआ मिलता है कि इस सूत्र को महामाघिक आचार्य महावरनु कहते हैं, सर्वास्तिवादी आचार्य महाव्यूह अथवा ललितविस्तर, काव्यपीय आचार्य बुद्धजातकनिदान अथवा अवदान, धर्मगुप्तक आचार्य शाक्यमुनि-बुद्ध-चरित तथा महीशासक आचार्य विनयपिटकमूल । इन सभी मे बुद्ध के जन्म मे लेकर उनके धर्म-चक्रप्रवर्तन तक का इतिहास सगृहीत है । जैसा कि महीशासक-मम्मन नाम प्रकट करना है, बुद्धचरित का यह प्रारम्भिक अंग कदाचित् विनयपिटक का मूल एव स्कन्धक का आमुख था ।

फ्राउवालनर महोदय का यह मत विचारोत्तेजक एव सभाव्य है । महापदान-सुत्तन्त से यह सिद्ध होता है कि महापरिनिर्वाण के अनन्तर सूत्रपिटक के वर्तमान रूप प्राप्त करने के पहले ही बुद्ध की जीवनी धर्मता से प्रतिनियत एक आदर्श के रूप मे कल्पित हो चुकी थी । किन्तु इस प्रकार की कल्पना ऐतिहासिक स्मृति के संरक्षण के लिए अधिक उपयोगी नहीं हो सकती थी । यह भी विचारणीय है कि महाभि-निष्क्रमण के पूर्व बुद्ध-जीवनी त्रिपिटक में कही भी सतोपजनक रूप मे उपलब्ध नहीं है । यही कारण है कि बुद्ध भगवान् के परिवार-सबन्धी नामादि-विस्तर मे परवर्ती विवरण एकमत नहीं है । यह भी स्पष्ट है कि ललित-विस्तर, बुद्धचरित आदि परवर्ती ग्रन्थों का आधार त्रिपिटक-गत—फ्राउवालनर के अनुसार मूल-विनय-गत—सामग्री

१४९-द्र०—फ्राउवालनर, वही, पृ० ४२ प्र० ।

१५०-वही, पृ० ४४ ।

१५१-वही, पृ० ४७ ।

१५२-फु-पेन-शिग-चि-चिग (बुद्ध-पूर्व-चर्या-संग्रह-सूत्र), द्र०—नन्जियो संख्या ६८० स्तम्भ, १६३-६४ ।

थी। ऐसी स्थिति में त्रिपिटक की सामग्री को ही सामान्यतः 'ललित-विस्तर आदि की प्रामाणिकता की परिधिमानना चाहिए।'<sup>१३</sup>

**प्रारम्भिक जीवन और साधना**—जन्म से महाभिनिष्क्रमण तक—गौतम बुद्ध ने लगभग ई० पू० ५६३ में शाक्यों की राजधानी कपिलवस्तु के निकट लुम्बिनी वन में जन्म ग्रहण किया।<sup>१४</sup> यह स्थान वर्तमान नेपाल राज्य के अन्तर्गत और भारत की सीमा से आजकल ५ मील की दूरी पर स्थित है। यहाँ पर अशोक का एक अभिलेख-युक्त स्तम्भ ई० १८९५ में प्राप्त हुआ जिसमें लिखा मिलता है "हिंद बुधेजाते ति।"<sup>१५</sup> त्रिपिटक में शाक्यों को अभिमानी और विशुद्ध जाति के क्षत्रिय बताया गया है।<sup>१६</sup> यद्यपि उनको ब्राह्मणों का गौतम गोत्र दिया गया है।<sup>१७</sup> उनमें परस्पर निकट सम्बन्धों में विवाह का उल्लेख उनका आर्येत्तरीय सम्पर्क भी सूचित करता है। हिमालय की तराई में स्थित शाक्य जनपद कोशलराज के अधीन एक गणराज्य था जो कि विडूढम के आक्रमण तक प्रायः स्वतन्त्र था। गण का शासन-कार्य छोटे-बड़े की एक सभा के द्वारा होता था जो कि कपिलवस्तु के मस्यागार में एकत्र होती थी। ऐसा प्रतीत होता है कि गण का एक निर्वाचित प्रमुख होता था जिसे राजा कहा जाता था।<sup>१८</sup>

१५३—बुद्ध की जीवनी पर आधुनिक पुस्तकों में द्र०—ई० जे० टॉमस, दि लाइफ ऑफ बुद्ध; ई० एच० ब्रूस्टर, दि लाइफ ऑफ गौतम, दि बुद्ध (पालिपरम्परा), रॉकहिल, पूर्व (तिब्बती परम्परा); एफ० विगेन्डेट, लाइफ आर लेजेन्ड ऑफ गौतम दि बुद्ध ऑफ दि वर्मीज़; एस० वील, रोमेन्टिक लेजेन्ड ऑफ शाक्य बुद्ध; ऑर्गिजिन्स ऑफ बुद्धिज़्म, अध्याय १०।

१५४—बुद्ध की तिथि पर विद्वानों में प्रचुर विवाद रहा है—द्र०—विन्टरनिस्त, पूर्व० जि० २, पृ० ५९७, टॉमस, दि लाइफ ऑफ बुद्ध, पृ० २७।

१५५—द्र०—दीघ० का अम्वट्ठ सुत्त, जातफरो जि० १, पृ० ८८।

१५६—तु०—"उज्जु जनपदो राजा हिमयन्तस्स पम्सतो।

धनविरियेन संपन्नो कोसलेसु निकेतनो॥

आदिच्चा नाम गोत्तेन साकिया नाम जानिया।"

(मुत्तनिपात—३ १ १८-१९)

महापरिनिव्वानसुत्तन्त में कुमिनारा में मल्ल 'वामिष्ठ' गये थे।

१५७—तु०—टी० उन्त्यू० राज्ञ डेविन्, बुध्मिन्ट इन्डिया पृ० १९-२०।

बुद्ध के स्वजन और सम्बन्धियों के विषय में उत्तरकालीन ग्रन्थ विविध और परस्पर असमजस सूचनाएँ देते हैं जिनके सत्यासत्य-निर्णय में प्राचीनतर विनय आदि ग्रन्थों से विशेष सहायता नहीं मिलती। महावग्ग से ज्ञात होता है कि बुद्ध के पिता का नाम शुद्धोदन था।<sup>१५८</sup> एक स्थान पर उनकी माता का नाम माया दिया गया है।<sup>१५९</sup> महाप्रजापति गौतमी का विनय में और निकायो में अनेकत्र उल्लेख पाया जाता है। विनय में उन्हें बुद्ध की मातृष्वसा (माँसी) कहा गया है।<sup>१६०</sup> दण्डपाणि से उनके सम्बन्ध का विवरण निकायो में प्राप्त नहीं होता।<sup>१६१</sup>

बुद्ध के जन्मकालीन 'आश्चर्याद्भिुत धर्मों' की कथाओं को प्राचीन नहीं माना जा सकता और न असित की भविष्यवाणी को ही ऐतिहासिक माना जा सकता है।<sup>१६२</sup> बुद्ध के बचपन और शिक्षा के विषय में भी कोई प्रामाणिक प्राचीन सामग्री उपलब्ध नहीं होती और न उनकी पत्नी अथवा पत्नियों के विषय में। राहुल नाम के भिक्षु का निकायो में एकाधिक स्थान पर उल्लेख मिलता है, किन्तु बुद्ध के पुत्र के रूप में नहीं। पर महावग्ग में राहुलकुमार को उनका पुत्र कहा गया है। राहुलमाता का भी उल्लेख है।<sup>१६३</sup>

**अभिनिष्क्रमण**—उन्नीस वर्ष की अवस्था में बुद्ध ने घर-बार छोड़कर अनागारता स्वीकार की।<sup>१६४</sup> यह घटना उनका 'अभिनिष्क्रमण' कहलाती है। परवर्ती विश्वास के अनुसार यह परिवर्तन अचानक घटा। बुद्ध को शुद्धोदन की आज्ञा से एक कृत्रिम ससार में रखा गया था। देवदूतों के द्वारा प्रदर्शित जरा, रोग, मृत्यु और भिक्षु के दर्शन से उनके मन में सहसा तीव्र उद्वेग उत्पन्न हुआ और उन्होंने ससार-त्याग कर काषाय

१५८—विनय, ना० महावग्ग, पृ० ८६।

१५९—दीघ० ना० जि० २, पृ० ८।

१६०—विनय, ना० चुल्लवग्ग, पृ० ३७४।

१६१—तु०—मल्लसेकर, जि० १, पृ० १०५३।

१६२—सुत्तनिपात, नालकसुत्त।

१६३—महावग्ग, ना०, पृ० ८६।

१६४—"स्कूनतिसो वयसा सुमह्य पब्बाजि कि कुसलानुएसी।

वस्सानि पञ्चाससमाधिकानि यतो अह पब्बजितो सुभट्ठ॥"

(दीघ० महापरिनिब्बानसुत्तन्त)

धारण किया।<sup>११५</sup> आध्यात्मिक सवेग का इस प्रकार अचानक जागरण अन्यत्र अवि-  
दित नहीं है, किन्तु जिस प्रकार की कथा बुद्ध भगवान् के सम्बन्ध में कही गयी है वह  
विश्वास नहीं प्रतीत होती। यह मानना कठिन है कि उन्तीस वर्ष की अवस्था तक वे  
जरा अथवा रोग से सर्वथा अपरिचित थे। और फिर सूत्र अथवा विनय में अभि-  
निष्क्रमण के प्रसंग में इस कथा का अनुल्लेख उसकी अप्रामाणिकता में सन्देह बढ़ाता है।  
प्राचीन सन्दर्भ देखने से प्रतीत होता है कि जरा, मृत्यु, रोग आदि पर चिन्तन से बोधि-  
सत्त्व ने ससार की दुःखमयता हृदयगम की और अनुत्तरशान्ति का पद खोजने का  
निश्चय किया। उनके ससार-त्याग के लिए प्रेरक विचारों को इस प्रचलित कथा में  
एक नाटकीय घटना का रूप दिया हुआ प्रतीत होता है। उत्तर काल में जब गण-राज्य  
और शाक्यों के साधारण ग्रामीण जीवन की ऐतिहासिक स्मृति खो गयी थी, यह माना  
गया कि बुद्ध एक प्रतापी राजा के पुत्र थे और असाधारण समृद्धि और विलास में  
पले थे। बुद्ध की कोई भी बात साधारण नहीं हो सकती। शुद्धोदन को अपने पुत्र  
की भावी प्रव्रज्या के विषय में पहले ही चेतावनी मिल गयी थी। अतएव उन्होंने  
बोधिसत्त्व को यथार्थ से इतना दूर रखा कि केवल 'देवदूत'<sup>११६</sup> ही उन्हें यथार्थ तक लौटा  
सकते थे। इस सारे कथानक के निर्माण में अनेक काल्पनिक कारण स्पष्ट हैं।

**आर्यपर्येषणा**—अनेक पूर्व-जन्मों के अर्जित पुण्य से अभिसंस्कृत बोधिसत्त्व के  
चित्त में जरा-मृत्यु आदि पर चिन्ता से जीवन की अनित्यता और निस्सारता प्रकट  
हो गयी तथा तीव्र वैराग्य और जिज्ञासा से प्रेरित होकर उन्होंने 'आर्यपर्येषणा' में चरण  
धरे। वे कुशल की खोज में, शान्ति की पर्येक्षणा में सलग्न थे (कि कुसलगवमी  
अनुत्तर सन्तिवरपद परियेसमानो)<sup>११७</sup> नाना स्थानों में घूमते हुए, प्रसिद्ध आचार्यों

१६५—यथा, ललितविस्तर १४वाँ परिवर्त, बुद्धचरित, सर्ग ३।

१६६—यह उल्लेखनीय है कि निकायो में अनेक स्थलों पर जरा आदि को 'देवदूत'  
कहा गया है—अंगुत्तर (रो०) जि० १, पृ० १३८, १४२, मज्झिम (रो०)  
जि० २, पृ० ७५, जि० ३, पृ० १७९।

१६७—परवर्ती निदानकथा के अनुसार अभिनिष्क्रमण के समय आपाही पूर्णिमा की  
रात थी और उत्तराषाढा नक्षत्र आकाश में विद्यमान था। प्रातःकाल तक  
कन्यक पर आरुद्ध बोधिसत्त्व शायक, फालिय तथा मल्लो के जनपदों को  
पार कर अनोमा नदी के तीरे पर पहुँच गये। बुद्धचरित के अनुसार बोधि-  
सरव ने पहले ब्राह्मण ऋषियों के आश्रमों में स्वर्गपरायण वात्सल्यों को  
देखा और उनके धर्म से असन्तोष अनुभव किया।



से ज्ञान प्राप्त करते हुए, विविध साधन और तपश्चर्या में सलग्न, अन्ततः गया में ध्यान के अभ्यास से बोधिसत्त्व ने सम्बोधि का लाभ किया । इस 'पर्येषणा' में उनके छ. वर्ष व्यतीत हुए । जिन आचार्यों से उन्होंने आध्यात्मिक शिक्षा पायी उनमें से कुछ के नाम प्राप्त होते हैं । आलार कालाम और उद्रक रामपुत्र इनमें प्रधान थे । ललित-विस्तर में ब्राह्मणी पद्मा और ब्रह्मर्षि रैवत के आश्रमों में भी बोधिसत्त्व के ठहरने का उल्लेख है ।<sup>१६८</sup> अश्वघोष ने बुद्धचरित में आलार कालाम को विन्ध्यकोष्ठ का निवासी कहा है और उनके सिद्धान्तों का विवरण प्रस्तुत किया है, यद्यपि यह ज्ञात नहीं है कि उन्होंने किस प्राचीन आधार का सहारा लिया था ।<sup>१६९</sup> इस समय उपलब्ध उसने प्राचीनतर ग्रन्थों में कहीं भी कालाम के सिद्धान्तों का इस प्रकार वर्णन नहीं मिलता । ललितविस्तर में अराडकालाप का स्थान वैशाली में बताया गया है । कालाम के विषय में निकायो में यही सूचना मिलती है कि उन्होंने बोधिसत्त्व को 'आकिञ्चन्यायतन' नाम की 'अरूपसमापत्ति' की शिक्षा दी ।<sup>१७०</sup> अश्वघोष के अनुसार कालाम ने जिस सिद्धान्त का उपदेश किया उससे कपिल, जैगीषव्य, जनक और बृद्ध पराशर ने मोक्षलाभ किया था । कालाम के उपदेश का साख्यदर्शन से सादृश्य स्पष्ट है । दोनों में प्रकृति और विकृति, अव्यक्त और व्यक्त को परिणामी कहा है, तथा क्षेत्रज्ञ को इनसे पृथक् बताया है । और दोनों में अविद्या को छिन्न कर क्षेत्रज्ञ मोक्षलाभ करता है । किन्तु कालाम के उपदेश में अनेक अपूर्व लाक्षणिक शब्दों का उपयोग किया गया है तथा कई स्थानों पर सुविदित साख्य दर्शन से भेद है । पाँच भूत, अहंकार, बुद्धि और अव्यक्त को प्रकृति कहा गया है । विषय, ज्ञानेन्द्रियाँ, कर्मेन्द्रियाँ और मन विकार कहे गये हैं । इसके विपरीत साख्य में अव्यक्त ही केवल प्रकृति है, शेष सब प्रकृति-विकृति अथवा विकृति । विप्रलय, सन्देह, अभिसम्प्लव, अविशेष, अनुपाय, संग और अभ्यवपात, इनको पारिभाषिक शब्द माना गया है जो कि—अविशेष और संग को छोड़कर—साख्य में अप्रसिद्ध हैं । अज्ञान, कर्म और तृष्णा को ससार-हेतु कहा गया है जो कि अनेक-दर्शन-साधारण है । ससार-निवृत्ति का मार्ग आकिञ्चन्यपरका अरूप-व्यान बताया गया है । इसका साख्य-दर्शन की विवेक-ख्याति

१६८—ललितविस्तर, (सं० वेद्य) पृ० १७४ ।

१६९—बुद्धचरित, सर्ग १२ ।

१७०—द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म. पृ० ३७७-७८ ।

से भेद है। बोधिसत्त्व ने इस मत का यह कह कर अस्वीकार किया कि जब तक धेनवज के रूप में आत्मा शेष है तब तक पुनः ससार की प्रवृत्ति सम्भव है।

राजगृह में बोधिसत्त्व का मगधराज विम्बिसार से साक्षात्कार हुआ, इनका उल्लेख मुत्तनिपात के पञ्चज्ज-मुत्त और ललितविस्तर में है। ललितविस्तर में वही उद्धक रामपुत्र का आश्रम भी बताया गया है।<sup>१०१</sup> रामपुत्र ने नैवसञ्ज्ञानामञ्जायतन का उपदेश बोधिसत्त्व को दिया जिससे उन्हें सन्तोष नहीं हुआ। यहाँ से पाँच भद्र-वर्गीय भिक्षु उनके साथ हो लिये।

गया में विचरते बोधिसत्त्व को यह सूझा<sup>१०२</sup> कि जैसे गीली अरणियों के मन्थन से अग्नि का उत्पादन नहीं किया जा सकता, ऐसे ही भोगों में आकर्षण और तृष्णा रह हुए तपश्चर्या के द्वारा आर्य ज्ञान को प्राप्ति नहीं की जा सकती। किन्तु असग और वैराग्य रहने पर तप से ज्ञान की आशा की जा सकती है। इस दृष्टि से उन्होंने उरु-बिल्व के निकट सेनापति ग्राम में नैरञ्जना नदी के किनारे रमणीय प्रदेश में 'प्रधान' अथवा तपश्चर्या का निश्चय किया। उन्होंने दाँतों से दाँत भीचकर और तालु में जिह्वा सटा कर इतना घोर तप किया कि चिल्ले जाटे में भी उनके पसीना छूटता था, किन्तु इससे यद्यपि उत्साह और जागरूकता बढ़ती थी, देह अगान्त हो जाती थी विरिय होती असल्लीन, उपट्ठिता सति असम्मुट्ठा, सारद्धो च पन म कायो होति अप्प टिपस्सद्धो।<sup>१०३</sup> इसके पश्चात् उन्होंने आश्वास-प्रज्वास रोककर अत्राणक ध्यान का अभ्यास किया ("सो खो अह • मुखतो च नासतो च अस्मासपस्सामे उपरुत्थि।")<sup>१०४</sup> किन्तु इस प्राणायाम के अभ्यास से बोधिसत्त्व को तीव्र वेदना और जलन का अनुभव हुआ। बहुतों ने प्रखर तप से निश्चेष्ट पड़े हुए उनको देखकर समझा कि श्रमण गौतम की मृत्यु हो गयी है। इसके अनन्तर उन्होंने आहार छोड़ने का अभ्यास किया। फलतः उनका शरीर अत्यन्त कृश तथा क्षीण हो गया और उनकी स्वाभाविक अवदा छवि काली पड़ गयी। इस स्थिति में उन्हें दुष्कर चर्या की व्यर्थता स्पष्ट होसने लगी।

१७१-ललितविस्तर, (सं० वंछ), पृ० १७४।

१७२-ये 'उपमाएँ' एवं दुष्कर चर्या का विवरण मज्झिम के बोधिराजकुमारमुत्त आदि स्थलों में उपलब्ध होता है तथा यह ललितविस्तर के विवरण के अत्यन्त सन्निकट है-अ०-ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० ३७९।

१७३-उदा०-मज्झिम ना०, जि० १, पृ० ३०१।

१७४-बु०-ललितविस्तर, पृ० १७४।

तपस्या छोड़ने के अनन्तर बोधिसत्त्व को वचपन में अनुभूत ध्यान का स्मरण हुआ और उन्होंने उसे ही सम्बोधि का मार्ग निर्धारित किया। “तस्स मम्महेतदहोसि अभिजानाभि खो पनाहं पितु सक्केस्स कम्मन्ते सीताय जम्मुच्छायाय निसिन्नो विविचेव कामेहि” “पठमज्झान उपसम्पज्ज विहरता, सिया नु खो एसो मग्गो बोधायाति। तस्स मे सतानुसारि विज्जाण अहोसि एसो व मग्गो बोधायाति।”<sup>११५</sup> और साथ ही उन्होंने अपना ध्यान-सुख का भय छोड़ दिया क्योंकि इस सुख का आधार न भोग-लालसा थी, न अपुण्य। “किन्तु वह तस्स सुखस्स भायामि, य त सुख अज्जत्रेव कामेहिं अज्जत्र अकुसलेहि धम्मेहि।”<sup>११६</sup> किन्तु भूख, प्यास और थकान में मन स्वस्थ और एकाग्र नहीं रहता और न “ध्यानयोग” में प्रवृत्त होता है। अतएव बोधिसत्त्व ने अनाहार का त्याग किया। इस प्रकार छ साल के कठोर तप का अन्त हुआ, जिस पर उनके साथ के पाँच भद्रवर्गीय भिक्षुओं ने उन्हें साधन से भ्रष्ट मानकर छोड़ दिया।

उत्तरकालीन बौद्ध परम्परा के अनुसार ध्यान-सलग्न बोधिसत्त्व को मार और उसकी सेना का सामना करना पड़ा। प्राचीन पालि सन्दर्भों में मार का उल्लेख अवश्य मिलता है, किन्तु सम्बोधिप्राप्ति के क्रमबद्ध विवरण में मार-घर्षण का स्पष्ट उल्लेख नहीं प्राप्त होता।<sup>११७</sup> इस कारण कुछ विद्वानों का मत है कि मार-विजय की यह कथा उत्तरकालीन कल्पना है। अन्य विद्वानों ने इस अश्रद्धा का विरोध किया है। इस प्रसंग में श्री राइसडेविड्स ने यह सुझाव प्रस्तुत किया है कि मार की कथा में एक आध्यात्मिक व्यापार का बाह्य इतिवृत्त के रूप में चित्रण है।<sup>११८</sup> पालि-साहित्य में मार को कही मृत्यु और कही काम अथवा सांसारिक प्रलोभन के रूप में समझा गया है। निवृत्ति-मार्ग की दृष्टि से काम और मृत्यु का निविड सम्बन्ध सुबोध है। यह

१७५—मज्झिम (रो०) जि० १, पृ० २४७—“तव मुझे हुआ कि मुझे अपने पिता शायद के कर्मान्त में जामुन की ढंडी छाँह में प्रथम ध्यान की प्राप्ति का स्मरण है, कदाचित् वही बोधि का मार्ग हो। उस समय स्मृति के अनुसार ही मेरा मन हुआ कि यही बोधिमार्ग है।”

१७६—मज्झिम, वही—“मैं उस सुख से क्यों डरूँ जो काम एवं अकुशल धर्मों से सम्बद्ध नहीं है।”

१७७—सु०—ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३८१-८२।

१७८—सु०—टॉमस, पूर्व०, पृ० २३०।

स्मरणीय है कि कठोपनिषद् में यम अथवा मृत्यु नचिकेता के रूप में जिज्ञासु को नाना प्रलोभन देकर ज्ञान से वञ्चन का प्रयत्न करते हैं। इस प्रकार यह सम्भव है कि ज्ञान की प्राप्ति के लिए सासारिक आकर्षणों के साथ जो आध्यात्मिक अन्तर्द्वन्द्व अनिवार्य है, उसका ही मार-घर्षण की कथा में एक कल्पित नाटकीय रूप प्रस्तुत किया गया है।

यह स्मरणीय है कि एक प्रकार से आलार कालाम और उद्रक रामपुत्र ने भी बुद्ध को ध्यान की शिक्षा दी थी क्योंकि अरूप-समापत्तियों की प्राप्ति के लिए रूप-धातु का अतिक्रमण आवश्यक है और काम-धातु से रूप-धातु में प्रवेश ध्यान के द्वारा ही सम्भव है। इस प्रकार ध्यान के क्रमशः सूक्ष्म होने से, वितर्क, विचार, प्रीति और सुख के निरोध के द्वारा चतुर्थ ध्यान की प्राप्ति और फिर रूप-संज्ञा के अतिक्रमण से आकाशानन्त्यायतनादि अरूप समापत्तियों का लाभ होता है। किन्तु बुद्ध भगवान् ने चतुर्थ ध्यान के अनन्तर सम्बोधि का लाभ किया। यहाँ पर यह जिज्ञासा स्वाभाविक है कि जो ध्यान-योग बोधिसत्त्व ने अरूप समापत्तियों के लिए सीखा और वह ध्यान जिसका पहला अनुभव उन्होंने अपने पिता के उद्यान में जामुन की छाया में किया था और जिसके अभ्यास से गया में न्यग्रोध के नीचे उन्हें सम्बोधि प्राप्त हुई, इन दो ध्यान-योगों में क्या भेद था। वस्तुतः यहाँ पर भेद ध्यान के लक्ष्य में ही मानना चाहिए। शंकराचार्य का कहना है कि समस्त आध्यात्मिक साधन का रहस्य लक्ष्य-चिन्तन में ही है, यद्यपि एक अवस्था के बाद अचिन्तन ही शेष रहता है।<sup>१३</sup> ध्यान का मर्म यही है—किसी लक्ष्य की ओर चित्त को बार-बार लगाना जब तक कि चित्त स्वयं उसकी ओर निरन्तर प्रवाहित होने लगे।<sup>१४</sup> किसी विषय पर चित्त के बार-बार लगाने को बौद्धों ने 'वितर्क' की संज्ञा दी है, और उस विषय पर चित्त के निरन्तर प्रवाह को 'विचार' की।<sup>१५</sup> ऐसे एकाग्रभूमिक चित्त के समाहित होने के प्रसंग में पहले मौन (वाक्संस्कारनिरोध) के साथ-साथ चित्त की जड़ता और चंचलता के नात्कालिक उपशम के कारण सात्त्विक सुख और सुख का आगम, जिसे बौद्धों ने 'प्रीति' कहा है, उत्पन्न होते हैं। यह प्रथम ध्यान की अवस्था है, पर क्रमशः वितर्क, प्रीति और मग्न के निरोध से द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ ध्यान की अवस्थाएँ प्राप्त होती हैं। नाथ ही

१७९—गीता, २.५४ तथा ६.२५ पर भाष्य।

१८०—यथा योगसूत्र—'तत्र प्रत्ययकतानता ध्यानम्।' दे०—नीचे।

१८१—ध्यान पर द्र०—विमुद्धिमग्गो (जम्बई, १९४०) पृ० ९५-९६; शनिघर्मकोश

८म कोशस्थान।

साथ समाहित होने से चित्त की स्वाभाविक शक्ति का उन्मेष होता है और ध्यान के मूल लक्ष्य के अनुरूप ज्ञान और विभूति का आविर्भाव होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि बुद्ध के समकालीन अनेक आचार्यगण ध्यान और समाधि का उपयोग रूप-धातु और अरूप-धातु के नाना-लोको की प्राप्ति के लिए करते थे। अतएव परवर्ती बौद्ध आचार्यों ने इस प्रकार के ध्यान और समाधि को 'लौकिक' और 'सास्रव' कहा है।<sup>१८</sup> यह स्मरणीय है कि अश्वघोष के अनुसार अराड कालाम के योग का लक्ष्य किसी देव-लोक की प्राप्ति न था, अपितु आत्मा की देह से मुक्ति था। किन्तु आत्मपरक होने के कारण परवर्ती बौद्ध दृष्टि से ऐसा योग भी 'सास्रव' ही कहलायेगा। साधारण तौर से चतुर्थ ध्यान में स्थित रहने से 'बृहत्फल' नामक देवताओं के लोक की प्राप्ति होती थी तथा इस ध्यान की रूपसंज्ञा का अतिक्रमण करने पर सूक्ष्मतर आकाशानन्त्यायतन की प्राप्ति होती थी। किन्तु अतिशय पुण्यात्मा, त्रैधातुकविरक्त, अनुत्तर शान्ति-पद-गवेषी बोधिसत्त्व चतुर्थ ध्यान में अपने विशुद्ध और निश्चल चित्त के अभिनिर्हार के द्वारा रात्रि के तीन यामों में तीन विद्याएँ प्राप्त कर उस काल में सर्वज्ञ सम्बुद्ध हो गये।

**सम्बोधि**—रात्रि के प्रथम याम में उन्होंने पूर्व जन्मों की स्मृतिरूपी पहली विद्या प्राप्त की। रात्रि के मध्यम याम में उन्होंने दिव्य चक्षु प्राप्त किया और उसके द्वारा समस्त लोक को अपने कर्मों का फल अनुभव करते देखा। रात्रि के तृतीय याम में उन्होंने प्रतीत्यसमुत्पाद का ज्ञान प्राप्त किया जिससे उन्होंने सत्य को आपाततः दो पक्षों में विभक्त देखा—एक ओर अनित्य, परतन्त्र और सापेक्ष ससार, दूसरी ओर चिर-शान्त निर्वाण। एक मत से यह 'त्रैविद्यता' ही बुद्ध की सर्वज्ञता थी। मतान्तर से प्रतीत्यसमुत्पाद के समानान्तर सर्वधर्माभिसमय रूप सर्वाकारक प्रज्ञा अथवा सम्बोधि का उदय हुआ।<sup>१९</sup> जिस प्रकार पहाड़ की चोटी से कोई नीचे देखे ऐसे ही सम्यक् सम्बुद्ध ने धर्ममय प्रासाद से शोकमग्न ससार को देखा।<sup>२०</sup> सम्बोधि के बाद बुद्ध के

१८२—यथा, अभिघर्मकोश, ८.६ प्र०।

१८३—द्र०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, पृ० ४५८-६४, ललित, पृ० २५०-५४।

अभिघर्मकोश, ६.६७, महाव्यानसूत्रालंकार (सं० लंवि), ९।

१८४—"सेले यथा पब्बतमुद्धनिट्ठतो यथापि वस्से जनतं समन्ततो।

तथूपमं धम्ममयं सुमेध पासादमारुह्ह समन्तचक्खु।

सोकावतिण्णं जनतं अपेतसोको अवेक्खस्सु जातिजरामिभूतं।"

(मज्झिम ना०, १.२।८, सयुत्त ना० १.१३.८) तु० योगभाष्य, सूत्र २.४७ पर।

प्रथम वचन के विषय में बौद्ध परम्परा एक मत नहीं है। महावग्ग और उदान में उस गाथा को बुद्ध का प्रथम उदान बताया गया है—“यदा हवे पानुभवन्ति घम्मा आतापिनो ज्ञायतो ब्राह्मणस्स । अथस्स कड्खा वपयन्ति सब्बा यतो पजानाति सहेतुधम्म ॥” जिसका इस प्रकार अनुवाद किया जा सकता है—

अर्थात् “घर्मों का होता जब प्रादुर्भाव  
संशय सारे हो जाते संछिन्न  
आतापी ध्यायी ब्राह्मण के, क्योंकि  
जाना उसने धर्म हेतु-सभिन्न ॥”<sup>१८५</sup>

किन्तु दी घभाणक और बुद्धघोष के अनुसार बुद्ध के प्रथम वचन धम्मपद की इन गाथाओं से रक्षित है —

“अनेकजातिसंसारं सघाविस्स अनिव्विसं,  
गृहकारकं गवेसन्तो दुक्खा जति पुनप्पुनं ।  
गृहकारकं दिट्ठोसि पुन गेहं न काहसि,  
सब्बा ते फासुका भग्गा गृहकूटं विसड्ढितं,  
विसंङ्खारगतं चित्तं तण्हाणं खयमज्झगा ॥”<sup>१८६</sup>

अर्थात् “बहुत जन्म संसृति में सन्घावित हो अविरत,  
गृहकारक को खोजा बार-बार जीवित मृत,  
दीख गये, गृहकारक, अब न बना सकते घर,  
भग्न हुईं सब कड़ियाँ गिरता टूट गृह-शिलर,  
संस्कारों से मुक्त चित्त, तृष्णा अशेष मत ।”

ललितविस्तर में पहला उदान इस प्रकार दिया है —“छिन्नवर्त्मोपशान्तरजा”<sup>१८७</sup> शुष्का” आस्त्रवा न पुन श्रवन्ति । छिन्ने वर्त्मनि वर्तत दु त्स्यैपोज्जत उच्चये ।

अर्थात् “छिन्न हो गया वर्त्म, शान्त रज,  
रुद्ध हो गये आस्त्रव शोषित ।  
छिन्न हो गया वर्त्म और यह  
कुल का अन्त हो गया अभिहित ।”

१८५—विनय ना०, महावग्ग, पृ० ३, सुट्ठक ना० जि० १, ६३-६५ (उदान)

१८६—धम्मपद—सुट्ठक ना० जि० १, पृ० ३० ।

१८७—ललित, पृ० २५३ ।

तिव्वती विनय में एक और उदान दिया हुआ है। इस परम्परागत वैमत्य से स्पष्ट है कि सम्बुद्ध की प्रथमोक्ति का उत्तरकाल में यथावत् स्मरण शेष नहीं रहा है।

विनय के अनुसार सम्बोधि के अनन्तर चार सप्ताह तक बुद्ध विमुक्ति-सुख-प्रतिसवेदी होकर बद्धासन बने रहे। कुछ परवर्ती ग्रन्थों के अनुसार यह समय सात सप्ताह अथवा एक सप्ताह का था। महावग्ग में इस विमुक्ति-सुख-प्रतिसवेदन के अनन्तर तपुस्स और भल्लिक नाम के दो व्यापारियों के सर्वप्रथम उपासक बनने का उल्लेख है। इसके अनन्तर ब्रह्मयाचन का वर्णन है।<sup>१८८</sup> किन्तु मज्झिम के सुत्तो में सम्बोधि के समनन्तर ही ब्रह्मयाचन उल्लिखित है, बीच में विमुक्ति-सुख का प्रति-सवेदन अथवा तपुस्स और भल्लिक का उल्लेख नहीं है।<sup>१८९</sup>

बुद्ध के मन में यह सशय उत्पन्न हुआ कि “अधिगतो खो म्यानं धम्मो गम्भीरो दुद्दसो दुरनुबोधो सन्तो पणीतो अतक्कावचरो निपुणो पण्डितवेदनीयो। आलय-रामा खो पनाय पजा आलयरत्ता आलयसम्मुदिता। आलयरामायखो पन पजाय... दुद्दस इद ठान यदिद इदप्पच्चयता-पटिच्चसमुप्पादो, इद पि खो ठान सुदुद्दस यदिद... निव्वान। अह चैव खो पन धम्म देसेय्य, परे च मे न आजानेप्यु, सो ममस्स किलमथो, सा भमस्स विहेसा।”<sup>१९०</sup> और उन्हें ये गाथाएँ सूझी “किच्छेन मे अधिगत हलदानि पका-सितु। राजदोसपरेतेहि नाय धम्मो सुसम्बुधो॥ पटिसोतगामि निपुण गम्भीर दुद्दस अणु। रागरत्ता न दक्खन्ति तमोखन्वेन आवुटा ति”<sup>१९१</sup> बहुत कष्ट से बुद्ध ने जिस

१८८-विनय, ना० महावग्ग, पृ० ६-१०।

१८९-आ० मज्झिम, ना० जि० १, पृ० २१८-१९, तु० संयुक्त ना०, जि० १, पृ० १३६-३९।

१९०-अर्थात् “मुझे यह गम्भीर, दुरवलोक्य, दुर्बोध, शान्त, उत्तम, अतर्कगोचर, सूक्ष्म एवं पण्डित वेद्य धर्म प्राप्त हुआ है। आलयरत जनता के लिए इद-म्प्रत्ययतारूप प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा निर्वाण दुर्बोध है। यदि मैं धर्म का उपदेश करूँ और लोग न समझें तो परिश्रम एवं आभासमात्र होगा।” (मज्झिम ना०, जि० १, पृ० २१७)।

१९१-अर्थात् “मुझे कठिनाई से प्राप्त हुआ (धर्म) प्रकाशित करना व्यर्थ है। राग-द्वेष से, अभिभूत (लोगों के लिए) यह धर्म सुबोध नहीं है। प्रतिलोत-गामी, सूक्ष्म, गंभीर, दुर्बोध, अणु (धर्म) को रागरक्त एवं तमःस्कन्ध से आवृत्त (लोग) नहीं देखेंगे।”

अतर्क्य और सूक्ष्म परमार्थ का बोध प्राप्त किया था उसे राग, द्वेष और मोह ने अधि-भूत, ससार के प्रवाह में बहते हुए मनुष्य किस प्रकार समझ पायेंगे और उनमें धर्म-प्रचार का प्रयत्न क्या सर्वथा निष्फल न होगा—इस प्रकार का सशय और धर्म प्रवर्तन की ओर अनभिमुख बुद्ध के मन में स्वभावतः उदित हुई। परम्परा के अनुसार बुद्ध के अनौत्सुक्य को देखकर ब्रह्मा उनके सम्मुख प्रकट हुए और उन्होंने कहा—धर्ममय प्रासाद से शोकावतीर्ण जनता को देखिए और धर्म का उपदेश कीजिए, जानने-समझने वाले भी होंगे। ब्रह्मा की याचना से बुद्ध ने जीवों पर करुणा कर बुद्धचक्षु ने लोक को देखा और पाया कि जैसे सरसी (तलैया) में कुछ कमल जल से अनुद्गत, कुछ समोदक और कुछ जल से अम्युद्गत होते हैं, ऐसे ही जीव भी ससार में आध्यात्मिक विकास की नाना अवस्थाओं में हैं।<sup>११२</sup> कुछ ससारी सुविज्ञाप्य हैं, कुछ दुर्विज्ञाप्य। यह देखकर बुद्ध ने धर्म-देशना स्वीकार की।

इस 'घटना' की व्याख्या अनेक प्रकार से की गयी है। एक मत यह है कि वस्तुतः बुद्ध को एक देवता ने ससारियों का 'उत्पल-सादृश्य' दिखाया और आध्यात्मिक विकास के धर्म के प्रचार के लिए प्रेरित किया।<sup>११३</sup> यह मत मूल-सन्दर्भों का मर्मधा निरन्कार करने से अग्राह्य है। एक अन्य मत यह है कि सर्वश बुद्ध को मशयापन होना ब्रह्मा के द्वारा इस सशय का निराकरण असम्भव है। वस्तुतः बुद्ध ने यह निश्चय किया कि वे अतर्क्य निर्वाण के विषय में मौन धारण करेंगे और केवल मार्ग की देशना करेंगे।<sup>११४</sup> यह निष्कर्ष भी मूल-सन्दर्भ से पुष्ट नहीं होता।

वस्तुतः ब्रह्मायाचन से और करुणा से ससार को देखकर धर्मदेशना के लिए बुद्ध का स्वीकृति देना महायान का आध्यात्मिक जन्म मानना चाहिए। ज्ञानी के लिए अज्ञानियों का उद्धार और गुरु-पद का स्वीकार आवश्यक कर्तव्य बन जाते हैं। यदि ऐसा न होता तो ससार में अलौकिक ज्ञान की परम्परा कभी बन ही न पाती। सम्यक्

११२—ललित, पृ० २१२ में ये तीन प्रकार के कमल तीन प्रकार के जीवों की ओर संकेत करते हैं—मिथ्यात्वनियतराशि, अनियतराशि और सम्प्रत्यनियत०। उपदेश की आवश्यकता केवल अनियतराशि के लिए है।

११३—श्रीमती रोजडेविड्स, बट यॉर्क दि ऑरिजिनल गॉस्पेल इन बुद्धिगम, पृ० १६।

११४—नलिनाक्षरत, अलॉ मॉनेस्टिक बुद्धिगम, जि० १, पृ० १००।



सम्बुद्ध के चित्त में करुणा का विकास एक अनिवार्य घटना थी। अपनी ही मुक्ति से सन्तुष्ट रहने का प्रलोभन तथा धर्म-प्रवर्तन के प्रति निराशा बुद्ध के चित्त में सम्भाव्य न होते हुए भी ब्रह्मयाचन के इस नाटकीय विवरण में तिरस्कार्य पूर्व पक्ष के रूप में कल्पित की गयी थी जिससे प्राकृत जन की बुद्धि और अभिसम्बुद्ध धर्म की दूरी स्पष्ट हो सके और यह भी प्रकट हो जाये कि बुद्ध की करुणा-प्रसूत देहना के अतिरिक्त इस दूरी को पाटने का और कोई साधन नहीं है।<sup>१९५</sup> ललितविस्तर का वर्णन अधिक विस्तृत और स्वयंव्याख्यात है। बुद्ध के मन में कोई वास्तविक विचिकित्सा अथवा सकोच नहीं था, किन्तु उनके मन का वितर्क ब्रह्मा को प्रेरित करने के लिए आहार्य था क्योंकि बुद्ध बिना अभ्येक्षणा के उपदेश नहीं देते।

**धर्म-चक्र-प्रवर्तन**—बुद्ध ने पहली देहना के युक्ततम पात्र आलार कलाम और उद्वकरामपुत्र को माना, किन्तु उनका देहान्त इससे पूर्व ही हो गया था। उनके बाद उपदेश्यता की दूसरी कोटि में बुद्ध ने पञ्चवर्गीय भिक्षुओं को रखा जो उन्हें छोड़कर चले गये थे। इन भिक्षुओं से मिलने बुद्ध वाराणसी गये और वहाँ ऋषिपतन मृगदाव (सारनाथ) में उन्होंने पहला धर्मोपदेश कर धर्मचक्रप्रवर्तन किया। इस प्रथम उपदेश का ठीक जिस रूप में वर्णन इस समय उपलब्ध होता है उसका पूर्णतया प्रामाणिक होना सन्दिग्ध है।<sup>१९६</sup> दो अन्तों का परिवर्जन तथा मध्यमा प्रतिपद की आश्रयणीयता, इतना ही मूल उपदेश का निश्चित शेष है।<sup>१९७</sup> किन्तु इस मध्यमाप्रतिपद का अष्टांग मार्ग के साथ तादात्म्य स्थापित करना तथा उसके अनन्तर चार आर्य सत्यों का सविस्तार और रीतिबद्ध वर्णन उत्तरकालीन सन्निवेश प्रतीक होता है, जो कि मूल उपदेश के कुछ अंश को लुप्त कर स्वयं उसका स्थानापन्न हो गया है।

१९५—तु०—प्लेटो का 'काताबासिस' (रिपब्लिक, ५२० सी)।

१९६—द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० २२७-२८।

१९७—"द्वाविमौ भिक्षवः प्रव्रजितस्थान्तावज्जमौ । यश्च कामेषु काममुखल्लिका-योगो हीनो ग्राम्यः पार्थाजनिको नालमायोंजनर्थोपसंहितो नायत्यां ब्रह्मचर्याय न निर्विदे न विरागाय न निरोधाय नाभिज्ञाय न सम्बोधये न निर्वाणाय संवर्तते । या चेयममध्यमा प्रतिपदा आत्मकायकलमथानुयोगो दुःखोऽनर्थोपसंहितो वृष्टधर्मदुःखश्चायत्या च दुःखविपाकः । एतौ व भिक्षवो द्वावन्तावनुपगम्य मध्यमयैव प्रतिपदा तथागतो धर्मं देशयति ।" (ललित, पृ० ३०३)

बुद्ध की देशना से पञ्चवर्गीय भिक्षुओं ने अर्हत्त्व प्राप्त किया और इस प्रकार लोक में छ अर्हत् हुए। वाराणसी में यश नाम के श्रेष्ठपुत्र की प्रव्रज्या का भी उसके अनतिचिर सम्पन्न होने का उल्लेख महावग्ग में प्राप्त होता है। इसके पश्चात् यश के सम्बन्धियों और मित्रों ने नये धर्म को स्वीकार किया और वाराणसी में अनेक बौद्ध उपासक और भिक्षु बन गये। इस प्रकार बुद्ध के अतिरिक्त माठ और अर्हत् उस समय थे। इनको बुद्ध ने नाना दिशाओं में धर्म-प्रचार के लिए भेज दिया और स्वयं उरुवेला के सेनानिगम की ओर प्रस्थान किया। मार्ग में उन्होंने तीस भद्रवर्गीय कुमारों को धर्म-देशना दी। उरुवेला में उन्होंने तीन जटिल काश्यपों को और उनके एक सहस्र अनुयायियों को प्रातिहार्य तथा देशना के द्वारा सद्धर्म में प्रवेशित किया। इसके अनन्तर बुद्ध राजगृह गये और वहाँ राजा बिम्बिसार को धर्म का उपदेश दिया। बिम्बिसार ने भिक्षु-संघ को वेणुवन उद्यान का उपहार दिया। राजगृह में सजय नाम के परित्राजक आचार्य के दो शिष्य थे जो पीछे शारिपुत्र और मीद्गल्यायन के नाम से प्रसिद्ध हुए। अश्वजित् से “ये धम्मा हेतुप्पभवा तेस हेतुं तयागतो आह। तेस च यो निरोधो एववादी महासमणो ॥”<sup>१५</sup> यह सुनकर शारिपुत्र सद्धर्म में श्रद्धावान् हुए। उनसे यह गाथा मीद्गल्यायन ने सुनी और दोनों ने बुद्ध का शिष्यत्व स्वीकार किया। महावग्ग में सम्बोधि के बाद की घटनाओं का क्रम-वद्ध विवरण यहाँ समाप्त हो जाता है।

बौद्ध परम्परा में उन स्थानों के नाम गिनाये गये हैं जहाँ बुद्ध ने प्रतिवर्ष वर्षावास व्यतीत किये थे। उनकी सूची इस प्रकार है—पहला वर्षावास वाराणसी में, दूसरा चौथा राजगृह में, ५वाँ वैशाली में, ६वाँ मकुलगिरि में, ७वाँ तावत्तिम लोग में, ८वाँ सुंनुमार (शिशुमार) गिरि के निकट मग्न प्रदेश में, ९वाँ कौशाम्बी में, १०वाँ पारिलेम्पक वन में, ११वाँ नालाग्राम में, १२वाँ वेरञ्ज में, १३वाँ चालियगिरि में, १४वाँ श्रावस्ती में, १५वाँ कपिलवस्तु में, १६वाँ आलकी में, १७वाँ राजगृह में, १८वाँ चालिय गिरि में, १९वाँ राजगृह में। इसके अनन्तर श्रावस्ती में ही बुद्ध ने वर्षावास व्यतीत किये। इस परम्परा में कल्पना ने हाथ बँटाया है, यह तो तावत्तिम के उल्लेख में स्पष्ट है। छेप की प्रामाणिकता सम्भव होती हुए भी प्राचीन ग्रन्थों में अतिर्नियत होने में अनिश्चित ही रहती है।

सम्बोधि-लाभ के पश्चात् ८० वर्ष की आयु तक बुद्ध नद्धर्म का प्रचार करते हुए उत्तर प्रदेश और विहार के जनपदों में घूमते रहे। सब से अधिक उनका निवास

१९८—जर्वात्, ‘तो धर्मं हेतुप्रभव है उनके हेतु एवं उनके निरोध का तयागत ने उपदेश दिया है।’ यह गाथा बौद्धों में अत्यन्त प्रसिद्ध है।

श्रावस्ती में हुआ और उसके बाद राजगृह, वैशाली और कपिलवस्तु में । समाज के नाना वर्गों से उनके अनुयायी बने और उपासको और उपासिकाओं, भिक्षुओं और भिक्षुणियों में सद्धर्म का प्रभाव बढ़ता गया । सद्धर्म के पहले अनुयायी काशी के पाँच ब्राह्मण तपस्वी थे और उनके बाद काशी का श्रेष्ठि-वर्ग । भिक्षुओं की विशेष संख्या-वृद्धि पहले मगध में हुई जब गया के एक सहस्र जटिल साधु भिक्षु बन गये और जब राजगृह में सजय परिव्राजक के चेलों ने सघ में प्रवेश किया । मगध में राजा बिम्बिसार का बुद्ध में श्रद्धालु होकर सघ को वेणुवन का उपहार देना सद्धर्म की प्रगति का एक नया चरण था । अजातशत्रु बुद्ध की ओर अनुकूल नहीं था, यद्यपि बौद्ध अनुश्रुति के अनुसार बहुत पीछे श्रामण्यफलसूत्र मुन कर उसका मन बदला था । मगध के ब्राह्मणों में बुद्ध को अधिक सफलता प्राप्त नहीं हुई ऐसा प्रतीत होता है । श्रेष्ठियों और गृहपतियों से अनेक उपासक बने । इस प्रसार में बिम्बिसार की अनुकूलता एक प्रधान कारण थी ।

कोशल में राजा प्रसेजनजित् बुद्ध के अनुग थे और उनसे अधिक रानी मल्लिका बुद्ध में श्रद्धा रखती थी ।<sup>1</sup> फलतः राजकुल में और भी सद्धर्म के अनुयायी बने । श्रेष्ठियों में कोटिपति अनाथपिण्डिक और विशाखा का उपासक बनना सद्धर्म की बहुत बड़ी विजय थी । अनाथपिण्डिक ने श्रावस्ती में भिक्षु सघ को जेतवन विहार का दान किया और विशाखा ने पुष्कराम-मिगारमातुपासाद का । कोशल के अनेक प्रभाव-शाली और समृद्ध ब्राह्मणों ने भी बौद्ध धर्म स्वीकार किया । कोशल के इन ब्राह्मणों में अग्निक भारद्वाज, पुष्करसादी, धानञ्जनि आदि मुख्य थे । श्रावस्ती आजीवकों का केन्द्र थी, पर वहाँ के परिव्राजकों से भी कुछ ने सद्धर्म का अनुसरण किया ।

शाक्यगण पहले बुद्ध के प्रति अनुकूल नहीं थे । पर कहा जाता है कि पीछे प्रातिहार्य-दर्शन से शाक्यों की दृष्टि बदली । राहुल की प्रव्रज्या का उल्लेख विनय में प्राप्त होता है । जैसे श्रावस्ती आजीवकों का केन्द्र थी, वैशाली निर्ग्रन्थों का । लिच्छवियों में महावीर के प्रभाव के कारण बुद्ध का प्रभाव सीमित रहा । बुद्ध स्वयं वैशाली के गण-राज्य के बहुत प्रशंसक थे और यह सम्भव है कि उनके भिक्षु-सघ का सगठन इस गण-राज्य के आदर्श पर प्रतिष्ठित हुआ हो । निर्ग्रन्थ उपासक लिच्छवि सेनापति सिंह को अपना अनुयायी बनाना बुद्ध की बड़ी विजय थी । शिशुमार गिरि के भर्गों से अभय राजकुमार और नकुल के माता-पिता ने सद्धर्म का ग्रहण किया ।

१९९—तत्कालीन विशिष्ट व्यक्तियों के चरित पर द्र०—मल्लसेकर, डिक्शनरी ऑफ पालि प्राँपर नेम्ज, २ जिल्द ।

कोलियो में से सुप्पावासा (सुप्रावासा ?) प्रसिद्ध उपासिका थी। मल्लो में दवं (दन्व) और चुन्द सुविदित हैं।

भगवान् बुद्ध ने धर्म की देशना कोशल, मगध और उनके पड़ोसी गण-राज्यों में की और समाज के सभी वर्गों और जातियों से उनके अनुयायियों की सख्या बढ़ी। महाप्रजापति गौतमी और आनन्द के कहने से उन्होंने स्त्रियों को भी सघ में स्थान दिया। मुख्यतया भिक्षुओं का धर्म होते हुए भी उनकी देशना और मार्ग में उपासकों का स्थान था। ब्राह्मणों के कर्मकाण्ड, पशु-वध, बाहरी आचार, जातिवाद आदि का उन्होंने विरोध किया और 'ब्राह्मण' की कर्मानुसारी नैतिक परिभाषा प्रस्तुत की। तथापि अनेक जिज्ञासु ब्राह्मणों ने उनका अनुसरण किया, यद्यपि एक कट्टरपन्थी पुरोहित-वर्ग उनके विरोध में बना रहा। पर यह स्मरणीय है कि बुद्ध स्वयं ब्राह्मणों का धन-मान, आदि उनसे छीन कर किसी और जाति अथवा सामाजिक वर्ग को नहीं देना चाहते थे। भिक्षुसघ चातुर्दिश था और कम से कम बुद्ध के समय में भिक्षु सोना-चाँदी आदि की भिक्षा भी ग्रहण नहीं कर सकते थे। और उनके विनय-विहित जीवन में भोग की सम्भावना प्रयत्नपूर्वक निराकृत की गयी है। समृद्ध श्रेष्ठियों, धनियों और राजाओं में से सद्धर्म के अनेक उपासक बने। अन्य वर्गों से भी बुद्ध ने अनुयायी पाये जैसा कि पावा के चुन्द कर्मारिपुत्र के उदाहरण से पता लगता है। डाकू अगुलिमार और गणिका आम्रपाली ने भी बुद्ध की शरण पकड़ी। भिक्षु-सघ में किसी भी जाति के लोग, हीनजातीय भी, प्रवेश पा सकते थे। उस काल की अल्प-शेष सामग्री में यदि दरिद्र और साधारण उपासकों अथवा भिक्षुओं के नाम बहुत सख्या में कीर्ति नहीं किये गये हैं तो अचम्भा न होना चाहिए। किन्तु धर्म तथा विनय किसी विशेष सामाजिक वर्ग का पक्षपात नहीं करते, यद्यपि समाज के विभिन्न समर्थ तथा धनी ध्वक्तियों के साहाय्य का स्मरण अवश्य करते हैं। यह स्मरणीय है कि ज्ञान या पुरानी ब्राह्मणपरम्परा में भी जाति-निरपेक्षता थी, यथा 'किं ब्राह्मणस्य पिता' त्विन् पृच्छन्ति मातरम्। श्रुत चेदस्मिन् वेद्य स पिता स पितामहः।' (लघुब्राह्मणम्)।

परिनिर्वाण—महापरिनिर्वाण मुक्त, जिसमें पञ्चर्तों प्रलेप, परिनिर्वाण - १२ परिवर्तन पर्याप्त है, बुद्ध के परिनिर्वाण की कथा का वर्णन करता है।

२००—अर्थात् "ब्राह्मण के पिता या माता को क्या पूछने हो, यदि उनमें श्रुति या ज्ञान है, तो वही पिता है, वही पितामह है।"

२०१-२०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० १८-१०६ फ्राउडमैनर पृ० १।

गृह में थे जब अजातशत्रु वज्जियों पर अभियान करना चाहता था। मगध के महामात्र ब्राह्मण वर्पकार ने बुद्ध से इस विषय पर पूछा। बुद्ध ने वज्जियों के साथ 'अपरिहाणीय धर्म' बताये जिनके रहते वे अपराजेय थे। राजगृह से बुद्ध पाटलिग्राम होते गंगा पार कर वैशाली पहुँचे। इस समय परिनिर्वाण के तीन मास शेष थे। वैशाली में आश्रपाली गणिका ने उनको भिक्षु-संघ के साथ भोजन कराया। भगवान् ने वर्षा-वास समीप के वेलुवग्राम में व्यतीत किया। यहाँ वे अत्यधिक रुग्ण हुए और आनन्द की इस आशंका पर कि कहीं भिक्षु-संघ से बिना कुछ कहे ही भगवान् का परिनिर्वाण न हो जाये, उन्होंने कहा "कि पनानन्द भिक्खुसंघो मयि पच्चासी सति ? देमितो आनन्द मया धम्मो अनन्तर अवाहिर करित्वा। नत्यानन्द तथागतस्स धम्मेषु आचरियमुट्ठि। यस्त नून आनन्द स्वमस्स—'अहं भिक्खुसंघ परिहरिस्सामीति वा ममुद्देशिको भिक्खुसंघो ति वा सो नून आनन्द भिक्खुसंघ आरम्भ किञ्चिदेव उदाहरेय्य। तथागतस्स खो आनन्द न एव होति ••अहं खो ••एतरहि जिण्णो बुद्धो • असीतिको मे वयो वत्तति। सेप्य थापि आनन्द जज्जरसकट • तस्मातिहानन्द अत्तदीपा विहरथ अत्तसरणा अनज्जरणा, धम्म दीपा धम्मसरणा अनज्जरणा।"<sup>१०२</sup> इस अत्यन्त मार्मिक भाषण में बुद्ध का व्यक्तित्व अद्भुत रूप में सजीव हो उठता है।

वैशाली से वे भण्डग्राम और भोगनगर होते हुए पावा पहुँचे जहाँ उन्होंने चुन्द कम्मारपुत्त का आतिथ्य स्वीकार किया और उसके 'सूकरमद्व' खाने से उन्हें यन्त्रणामय रक्तातिसार उत्पन्न हो गया। ऐसी ही अवस्था में उन्होंने कुशीनगर को प्रस्थान किया और हिरण्यवती नदी पार कर वे शालवन में दो शाल वृक्षों के बीच लेट गये। मुभद्र नाम के परिब्राजक को उन्होंने उपदेश किया और भिक्षुओं से कहा कि उनके बाद धर्म ही शास्ता रहेगा। क्षुद्र शिक्षापदों में परिवर्तन की अनुमति उन्होंने भिक्षुसंघ को दी। छत्र पर ब्रह्मदण्ड का विधान किया। और पालि परम्परा

२०२—अर्थात् "आनन्द, भिक्षुसंघ, मुझसे अब और क्या चाहता है? मैंने धर्म अनन्तर-अप्राप्त कर ( निःशेष ) उपदेश किया है। तथागत को धर्म में आचार्यमुष्टि नहीं है। जिसके मन में हो 'मैं संघ का नेतृत्व करूँ, संघ मेरी ओर समुद्दिष्ट हो,' वह संघ के लिए कुछ प्रकाशित करे। तथागत के मन में ऐसा नहीं है ••मैं अब जीर्ण वृद्ध हूँ ••८० वर्ष की मेरी आयु है • जैसे जर्जर शकट हो ••अतएव आनन्द, आत्मदीप बनकर आत्मशरण, अनन्य-शरण, धर्मदीप, धर्मशरण, अनन्यशरण बनकर तुम लोग विहरो।"

के अनुसार 'वयधम्मा सरवारा अप्पमादेन सम्पादेशा' यह कहकर परिनिर्वाण में प्रवेश किया।

सुमगलविलासिनी (बुद्ध घोष-कृत दीघनिकाय की अट्ठकठा) में बुद्ध भगवान् की दिनचर्या इस प्रकार दी हुई है—प्रातः वे स्वयं उठकर मुख-प्रक्षालन आदि शरीर परिकर्म कर के भिक्षाचार के समय तक एकान्त आसन में बैठते थे। फिर चीवर पहिन कर कभी अकेले, कभी भिक्षुसघ के साथ, भिक्षा के लिए ग्राम अथवा नगर में प्रवेश करते थे। श्रद्धालु उनको निमन्त्रित करते तथा भोजन कराते थे जिसके अनन्तर बुद्ध उन्हें उपदेश देते और गन्धकुटी लौटते थे। यहाँ भिक्षु सघ को अप्रमाद के लिए वे प्रेरित करते और उनकी चर्या के अनुरूप उन्हें कर्मस्थान का उपदेश देते। फिर स्वयं गन्धकुटी में प्रवेश कर मुहूर्त भर आराम करते और पीछे दर्शन के लिए आये हुए लोगों को उपदेश देते। शाम को वे स्नान और ध्यान करते और फिर भिक्षुओं की कठिनाइयाँ सुलझाते। इस प्रकार रात्रि का पहला याम बीतता। रात्रि के मध्यम याम में वे देवताओं के प्रश्नों के उत्तर देते और अन्तिम याम में पहले कुछ चरुमण करते, फिर कुछ आराम, और फिर उठकर बुद्धचक्षु से लोक का अवलोकन करते थे।

इस वर्णन के उत्तरकालीन होने से इसकी ऐतिहासिकता प्रमाणित करना कठिन है किन्तु यह परम्परामूलक है और सम्भावना के अनुकूल है। बुद्ध की जीवन-चर्या एकान्त ध्यान तथा जनता को उपदेश देने में बीतती थी। उनको बहुधा ध्यायी अथवा ध्यानशील कहा गया है। वे मौन के प्रेमी थे। परित्याजक उनको 'अल्पवच-सम' कहते थे। उनकी परिपदों में कोलाहल बहिष्कृत रहता था। और भिक्षुओं के लिए उन्होंने "अग्रियो तुण्हीभावो" ("आर्य मौन") का उपदेश किया था। बुद्ध एकान्त भी बहुत पसन्द करते थे। उनके कुछ विरोधी यहाँ तक कहते थे "मुञ्जागाम्भ्या समणस्स गोतमस्स पञ्जा, अपरिसावचरो समणो गोतमो, नान् सत्तापाय, गो उन्नम-मन्नानेव सेवति।"<sup>१</sup> बुद्ध की कण्ठा और अनकम्पा सुविदिता है। उनका स्वभाव अत्यन्त स्वतन्त्र था और अन्धश्रद्धा के प्रतिकूल। वे प्रत्येक को आत्मनिर्भरता से निर्भर करने के लिए और स्वयं सत्य का साक्षात्कार करने का उपदेश करते थे।

२०३—"अमण गोतम एतो प्रज्ञा शून्यागारहतं है, अमण गोतम पत्तिप्पं ते अयोग्य है, सत्ताप के अयोग्य है, वह एकान्त घाम हो जनता है।"

## अध्याय २

### बौद्ध धर्म का प्रारम्भिक रूप और मूल तत्त्व

#### ऐतिहासिक दृष्टिकोण

बौद्ध धर्म नाना सम्प्रदायों में विभक्त रहा है, प्राचीन और अर्वाचीन। प्रत्येक सम्प्रदाय अपने को बुद्ध भगवान् की आव्यात्मिक विरासत का सच्चा उत्तराधिकारी मानता है, किन्तु प्रत्येक की निष्ठा औरों से भेद रखती है और प्रतिविनिष्ठ है। ऐसी स्थिति में यह मीमांस्य हो जाता है कि भगवान् बुद्ध ने यथार्थ में क्या उपदेश किया, और इस प्रश्न की सूक्ष्मता और जटिलता के कारण उसकी मीमांसा सावधानी से करनी होगी।

एक बहुधा स्वीकृत विकल्प यह है कि इन सम्प्रदायों में जो व्यापक और समान तत्त्व हैं उनको बुद्ध का मूल उपदेश मानना चाहिए। इस दृष्टि से अनात्मवाद को सद्धर्म का प्राण ममज्ञा गया है। रोजेनवर्ग ने इसका विस्तार से प्रतिपादन करना चाहा है कि एक ही मूल और अखण्डित तत्त्व का नाना सम्प्रदायों में विकास हुआ है। 'धर्म' को ही वे यह तत्त्व मानते हैं। किन्तु इस प्रसंग में पहले यह स्मरणीय है कि किसी तत्त्व का अनेक अथवा सारे सम्प्रदायों के द्वारा समान अभ्युपगम उसकी मीलकता न सिद्ध कर केवल इतना ही दर्शाता है कि उस तत्त्व को संभवतः 'निकाय-भेद' से प्राचीनतर अर्थात् प्रथम बुद्ध शताब्दी का मानना होगा। दूसरे, अनात्मवाद का भी पुद्गलवादी सम्प्रदाय में विरोध देखा जाता है। और फिर चिन्तन के इतिहास में केवल शब्द पकड़ने से कार्य सिद्ध नहीं हो सकता। नाना सम्प्रदायों के वस्तुतः अभीष्ट और प्रधान सिद्धान्तों की परीक्षा से यदि उनमें व्यापक और मार्मिक साम्य प्रतीत हो तथा ऐसे मर्मभूत सिद्धान्तों को मूल-सिद्धान्त मानने से सम्प्रदाय-भेद समझने में आसानी

१-द्र०—ओ० रोजेनवर्ग, दी प्रावलेमे देर बुद्धिस्तिशेन फिलोजोफी (१९२४)।

२—'निकायभेद' पर द्र०—नीचे, अध्याय १।

हो तथा ये सिद्धान्त प्राचीनतम उपलब्ध साक्ष्य से समर्थित हों, तो ऐसी परिस्थिति में इन परवर्ती अनुगत सिद्धान्तों से मूल सिद्धान्त के विषय में अनुमान अनुचित न होगा। यह भी स्मरणीय है कि कोई सिद्धान्त जो कि चिर काल से अनुवर्तमान हो अपरिवर्तित नहीं रहता और इतिहास यदि परवर्ती सिद्धान्तों से मूल-सिद्धान्त की अनुगति प्रतीत भी हो तो भी यह उसका मूल रूप न होकर उसकी एक विकसित तथा रचान्तरित अभिव्यक्ति होगी। सच तो यह है कि परवर्ती सिद्धान्तों के पर्यालोचन से उनका मूल रूप विश्वास्य तौर से नहीं जाना जा सकता। केवल प्राचीन और मूल वाङ्मय में ही प्राचीन और मूल सिद्धान्तों का प्रामाणिक परिचय सम्भव है, यद्यपि यह सच है कि इन प्राचीन सिद्धान्तों के सम्यक् बोध में इनके परिणत रूप और परवर्ती इतिहास का ज्ञान विशेष सहायता प्रदान कर सकता है। इसलिए मूल सद्धर्म के ज्ञान के लिए उत्तर-कालीन व्याख्याएँ तथा शास्त्र सीमित साहाय्य देते हुए भी, मूल ग्रन्थों से अमर्मयित होने पर अप्रयोजक ही नहीं, भ्रामक भी हो सकते हैं।

बौद्धों की एक परम्परागत दृष्टि यह है कि समस्त त्रिपिटक बुद्धवचन है और उसमें मूल धर्म संरक्षित हैं। इसके विपरीत महायानियों की धारणा है कि महायान-सूत्रों को प्रामाणिक मानना चाहिए और यह स्वीकार करना चाहिए कि बुद्ध ने विभिन्न अवसरों पर विभिन्न शिष्यों के आध्यात्मिक स्तर के अनुरूप विभिन्न उपदेश दिये। त्रिपिटक के स्कन्ध, धातु, आयतन आदि सिद्धान्त हीन कोटि के शिष्यों के लिए थे, महायान ग्रन्थों की शून्यता उत्तम कोटि के शिष्यों के लिए। उस प्रकार शिष्यों के अधिकारभेद से मूल सद्धर्म भी अनेकविध था। देशना-भेद की सम्भावना स्वीकार करते हुए भी महायानसूत्रों की प्रामाणिकता उनकी ऐतिहासिक अर्वाचीनता में गणित हो जाती है। हीनयानी साहित्य में प्राचीनतम पालि त्रिपिटक है, किन्तु यह सम्यग् स्पष्ट ही बुद्ध-वचन न होकर अनेक शताब्दियों के विकास की उपज है। उन्हीं के यदि समस्त त्रिपिटक को एक इकाई मानकर धर्मनिरूपण किया जायगा तो वह बुद्धों के प्रतिपादन के सदृश होगा और मूल-धर्म से बहुत दूर। त्रिपिटक प्राचीन और

३-उदा० अट्ठसालिनी (पूना, १९४२), निदानव्या।

४-नु० बोधिविस्तारविवरण—“देशना लोकनाथाना सत्त्वाशयचक्षुःशानुगा।

भिद्यन्ते बहुधा लोक उपायं बहुभि पुन ॥” (भामती और मय्यदशमस्कन्ध से उद्धृत)।

५-महायान सूत्रों पर २०—नोचे, अध्याय।



उत्तरकालीन परम्पराओं की राशि है जिसमें ऐतिहासिक आलोचन को 'विमज्जवादी' बन कर न केवल स्पष्टतः परवर्ती सद्धर्मों को पृथक् करना होगा अपितु प्राचीन सद्धर्मों में भी उत्तरकालीन संस्करण तथा परिष्कार को दृष्टि में रखना होगा। इस प्रकार पालि त्रिपिटक की सम्यक् ऐतिहासिक आलोचना से उसके अन्तर्गत सद्धर्मों और उनमें व्यक्त सिद्धान्तों का पौर्वापर्यविनिर्णय और उसके द्वारा मूल देशना का आविष्कार करना होगा।

ऐतिहासिक दृष्टि रखने वाले जिज्ञासुओं को गवेषणा का यह मार्ग अनायास ही स्वीकार्य होगा, तथापि इसका सविस्तर उल्लेख इसलिए अपेक्षित है कि सद्धर्म के अनेक सुविदित आधुनिक निरूपण इसकी पूर्णतः अथवा अंशतः अवहेलना करते हैं। श्रीमती राइज डेविड्स ने सद्धर्म के निरूपण में ऐतिहासिक आलोचना के उपयोग का प्रबल समर्थन किया है और उत्तरकाल में प्रचलित पालि बौद्ध धर्म को मूल सद्धर्म से बहुत भिन्न तथा अप्रामाणिक बताया है।<sup>१</sup> इस दृष्टि से महायान आदि और भी अर्वाचीन होने से सुतराम् अप्रामाणिक ठहरते हैं। श्रीमती राइज डेविड्स के प्रयास की दिशा सही और बौद्ध धर्म सम्बन्धी गवेषणा में युग-प्रवर्तक होते हुए भी अनेक पूर्वाभिनिवेशों में से कण्टकित होने के कारण अन्य विद्वानों को यथेष्ट आकृष्ट न कर सकी। इसको एक आगन्तुक दुर्भाग्य ही माना जा सकता है। क्योंकि मूल ग्रन्थों के ऐतिहासिक विश्लेषण की आवश्यकता निर्विवाद है।

फलतः यह कहना होगा कि मूल सद्धर्म का निर्णय पालि साहित्य के पौर्वापर्य विचार तथा ऐतिहासिक पर्यालोचन के द्वारा करना चाहिए। इस प्रसंग में दो शिकाएँ समाधेय हैं। पहली तो यह कि पालि त्रिपिटक में ओल्डेनवर्ग, टी० डब्ल्यू० राइज डेविड्स, अथवा विन्टरनिट्स आदि के द्वारा किये स्थूल ऐतिहासिक विभाजन के अतिरिक्त और अधिक सूक्ष्म विभाजन असंभव है<sup>२</sup>। इस प्रश्न की विस्तृत मीमांसा अन्यत्र की

६-८०—श्रीमती सी० ए० एफ० राइज डेविड्स, 'वट वॉज दि ऑरिजिनल गॉस्पेल इन बुद्धिज्म,' 'शाक्य' (१९३१), बुद्धिज्म (होम यूनिवर्सिटी लाइब्रेरी), आदि।

७-८०—एच० ओल्डेनवर्ग, बुद्ध जाइन लेबन जाइन लेर, जाइन गेमाइन्द (९वाँ संस्करण), टी० डब्ल्यू० राइज डेविड्स, हिब्वर्ट लेक्चर्स, अमेरिकन लेक्चर्स; केंब्रिज हिस्टरी ऑव इण्डिया, जि० १, बुद्धिस्ट इण्डिया; एम० विन्टरनिट्स, हिस्टरी ऑव इण्डियन लिटरेचर, जि० २ (कलकत्ता, १९३३), तु०—नलिनाक्षदत्त, अर्ली मौनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, प्राक्कथन।

गयी है। यहाँ पर इतना कहना अप्रासंगिक न होगा कि सम्भव और असम्भव की विभाजक-रेखा गवेयणा के पश्चात् वह नहीं रहती जो गवेयणा के पूर्व, और उग विषय में अन्तिम निर्णय भविष्य के विद्वानों के ही हाथों में रहेगा। इसमें कोई सन्देह नहीं कि निकायो के अन्दर सुत्तनिपात के अट्टकवग्ग और परायण० सदृश प्राचीन ज्यों की दीघनिकाय के महापदानसुत्त सदृश अपेक्षया उत्तरकालीन अशो में विभक्त किये बिना मूल सद्धर्म की उपलब्धि असम्भव है।

ऐतिहासिक दृष्टि के प्रति एक आपत्ति यह है कि गभीर आध्यात्मिक तत्त्वों के सम्यक् बोध और निरूपण के लिए निरा ऐतिहासिक आलोचन अपर्याप्त है। उदाहरण के लिए यह कहा जा सकता है कि अपनी लोकिक लीला के सवरण के पश्चात् भी मित्त लोग विविष्ट अधिकारी को आध्यात्मिक प्रेरणा देने में समर्थ हैं, तथा ज्ञान की आध्यात्मिक परम्परा सदैव इतिहासगम्य ससार में प्रत्यक्ष नहीं होती। इस प्रकार इतिहास में जो आध्यात्मिक घटनाएँ अथवा परम्पराएँ परस्पर अगम्य या विच्छिन्न प्रतीत होती हैं वे वस्तुतः एक अखण्ड आध्यात्मिक इकाई में बँधी रह सकती हैं। महायान तथा वज्रयान की प्रामाणिकता के प्रसंग में यह दृष्टि विशेष रूप में सामने आती है क्योंकि पर्वतों बौद्ध परम्परा का यह अम्युपगम है कि भगवान् बुद्ध ने एक नहीं तीन धर्म-चक्र-प्रवर्तन किये थे। सारनाथ का प्रवर्तन सुविदित है। दूसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन गृध्रकूट पर्वत पर माना जाता है जहाँ का उपदेश प्रजापारमितायाग्य में निबद्ध है। एक मत में तीसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन धान्यकटक में हुआ था और यही बौद्ध तन्त्रयाग्य का उद्गम था। दूसरे और तीसरे प्रवर्तन का सिद्धान्त आध्यात्मिक अन्वेषता और रहस्य से सवलित होते हुए भी ऐतिहासिक प्रमाण में पुष्ट नहीं है। ऐतिहासिक दृष्टि कदाचित् अपर्याप्त है और अनेक आध्यात्मिक तत्त्वों का प्रतिबोध नहीं कर सकती, किन्तु वह सर्व-साधारण में बोध्य युक्ति और तर्क की दृष्टि है। उनको यदि किसी विशिष्ट रहस्यवाद के संमुख त्याग दिया जाये तो अतीत के विषय में प्रारणा-तोनों में केन्द्र श्रद्धा पर आधारित करना होगा। दूसरी ओर ऐतिहासिक दृष्टि के महान् गणना यह है कि उसके नाम पर एक अध्यात्मविरोधी पाश्चात्त्य दर्शन स्वीकार कर लिया जाय। किसी भी धर्म के सच्चे इतिहास के लिए आध्यात्मिक तत्त्वों का पर्याप्त

८-ऑरिजिनल ऑव् बुद्धिज्म, ना० १।

९-उदा०, म० म० गोपीनाथ दक्षिणज का यही मत है।

१०-दे०-नीचे।

तथा उनका निरूपण आवश्यक रहेंगे। इतिहासकार को श्रद्धारहित तथा आध्यात्मिक जगत् की ओर प्रज्ञा-चक्षु होने की आवश्यकता नहीं है, किन्तु उसे उदार श्रद्धा और दृष्टि अपनाने के साथ अन्ध श्रद्धा से बचना है।

**त्रिपिटक का विकास**—भगवान् बुद्ध ने कोई ग्रन्थ नहीं लिखा और न अपने शिष्यों को अपने उपदेश किसी विशिष्ट, प्रमाणभूत भाषा में स्मरण रखने के लिए कहा। उन्होंने प्रचलित मागधी भाषा में उपदेश किया और भिक्षुओं को अनुमति दी कि वे अपनी-अपनी बोलियों में उनके उपदेशों को स्मरण करें<sup>११</sup>। उनके उपदेशों का पहला संग्रह उनके परिनिर्वाण के अनन्तर राजगृह की सगीति में हुआ। किन्तु उसके बाद के सदर्थ बुद्ध-वचन में जोड़े जाते रहे और पालि-त्रिपिटक सिंहल में राजा वट्टगामणि के शासन काल में परिनिर्वाण से चार शताब्दी पीछे अपने वर्तमान रूप में लिखा गया। इस प्रकार पालि त्रिपिटक का रचना काल ई० पू० १ ली शताब्दी तक स्थिर होता है<sup>१२</sup>। तीन पिटकों में अभिधर्म पिटक स्पष्ट ही प्राचीन अथवा बुद्ध-वचन नहीं है<sup>१३</sup>। क्योंकि वह साम्प्रदायिक संग्रह प्रतीत होता है। उदाहरण के लिए सर्वास्तिवादियों का अभिधर्म पालि अभिधर्म से भिन्न है। सम्भवतः प्राचीन मातृकाओं अथवा धर्म-सूत्रियों से साम्प्रदायिक भेद के अनुसार इन विभिन्न अभिधर्मों का विकास हुआ, जिसे वैशाली की सगीति से उत्तरकालीन मानना चाहिए। पालि परम्परा के अनुसार अभिधर्म का अन्तिम ग्रन्थ कथावत्थु अशोक के समय पाटलिपुत्र की सगीति में निबद्ध हुआ। किन्तु वर्तमान कथावत्थु को तृतीय शताब्दी ई० पू० में एक साथ पूरा रचा हुआ नहीं माना जा सकता<sup>१४</sup>। इस प्रकार अभिधर्म का रचनाकाल ई० पू० चतुर्थ शताब्दी से लेकर ई० पू० दूसरी शताब्दी तक मानना चाहिए। फलतः शेष दो पिटकों का रचना-काल इससे पूर्व अर्थात् पाँचवीं और चतुर्थ शताब्दी ई० पू० मानना चाहिए। इस ग्रन्थ-राशि में अशोक का अनुल्लेख भी इसी अनुमान को दृढ़ करता है। विनय-पिटक का मूल प्रतिमोक्ष में था और विभिन्न सम्प्रदायों के प्रतिमोक्षों का व्यापक साम्य उनकी प्राचीनता बतलाता

११-विनय, ना० चुल्लवग्ग, पृ० २२८-२९।

१२-त्रिपिटक के विवरण के लिए दे०—नीचे।

१३-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, अध्याय १; तु०—जे० तकाकुसु, जे० पी० टी० एस, १९०५।

१४-द्र०—श्रीमती राइज डेविड्स, पाइन्ड्स ऑव् कान्ट्रोवर्सी, भूमिका।

है।<sup>१५</sup> विभग और खन्धक के विभिन्न साम्प्रदायिक मस्करणों में भी पर्याप्त साम्य है।<sup>१६</sup> चुल्लवग्ग में पहली दो सगीतियों का उल्लेख है, तीसरी का नहीं। फलतः यह मानना सत्य से दूर न होगा कि विनय के प्राचीन अंश, उदाहरणार्थ, प्रातिमोक्ष पाचवी शताब्दी के हैं तथा अर्वाचीन अंश पाचवी एवं चौथी शताब्दी के। सूत्रपिटक का पाँचवाँ निकाय वस्तुतः प्रकीर्ण-संग्रह है और इसके अन्तर्गत विभिन्न ग्रन्थों में उदान, इतिवृत्तक, सुत्तनिपात, थेरगाथा एवं थेरी गाथाओं में अनेक प्राचीन और कुछ अर्वाचीन अंश हैं। पहले चार निकायों की चीनी भाषा में उपलब्ध आगमों से तुलना करने पर ज्ञात होता है कि विभिन्नसंप्रदायों के इन चार संग्रहों में सूत्रों का विभाजन सर्व-सम्मत नहीं था।<sup>१७</sup> किन्तु इन निकायों अथवा आगमों को साम्प्रदायिक रचना नहीं माना जाता था। अतएव मुख्यतया इनका रचना-काल वैशाली की सगीति के पूर्व मानना चाहिए। पर बुद्ध के निर्वाण के बाद की पहली शताब्दी में सद्धर्म का पर्याप्त विकास हुआ जिसके कारण उस युग के अन्त में नाना सम्प्रदायों का जन्म हो गया। सधर्मेद के पूर्व का यह समस्त विकास निकायों में सरक्षित है और बुद्ध के मूल उपदेशों को आच्छादित किये हुए है। यहाँ पर पूर्वापर-विवेक दुष्कर, किन्तु आवश्यक है।<sup>१८</sup> इस विवेक की एक बड़ी कसौटी यह है कि प्राचीनतर अंशों की शैली और भाव उपनिषदों के निकट है जब कि अर्वाचीनतर अंश अभिधर्म की याद दिलाते हैं। बुद्ध को सिद्ध मानव के रूप में न देखकर लोकावतीर्ण भगवान् के रूप में देखने की प्रवृत्ति, तथा रीतिवद्ध, सूचीबद्ध और परिगणित-रूप में धर्म का प्रतिपादन, एवं 'मूर्धाभिषिक्त' और पारिभाषिक पदावली के द्वारा उसके परिष्कृत व्याख्यान की प्रवृत्ति बुद्ध से परवर्ती काल की ओर संकेत करती हैं। मूल बुद्ध देशना की प्राप्ति के लिए अभिव्यक्ति, भाव और विचार में परिवर्तन की इन प्रवृत्तियों को बुद्धिस्थ कर निकायों में खोजना आवश्यक है।<sup>१९</sup>

१५-३०—उत्तयू० पा-चाउ, ए कॉम्परेटिव स्टडी ऑव् दि प्रतिमोक्ष ।

१६-३०—फ्राउवल्लनर, दि ऑलियेस्ट विनय एण्ड दि विगिनिग्म ऑव बुद्धिन्ट लिटरेचर ।

१७-३०—अकानुमा, दि कॉम्परेटिव पेटेलाग ऑव् चाइनीज आगमज एण्ड पानि निकायज; आनेताफि, जे० आर० ए० एम०, १९०१, पृ० ८९५ ।

१८-३०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, जहाँ उसका विस्तृत विवेचन है ।

१९—श्रीमती राइस डेविन्स ने इस दिशा में प्रयत्न किया था। उनमान लेग्स के "ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म" में उसके परिष्कार एवं विस्तार का यत्न देना जा सकता है ।

‘मूल देशना’—बुद्धदेशना के उचित अवधारण के लिए तद्विषयक दो प्रचलित ‘अन्तो’ में बचते हुए मध्यमा प्रतिपद् का सहारा लेना आवश्यक है। एक मतान्त के अनुसार बुद्ध ने एक नवीन दर्शन-शास्त्र (मेटाफिजिकल सिस्टम) का प्रतिपादन किया, दूसरे के अनुसार बुद्ध ने दार्शनिक तत्त्वों का शास्त्रीय निरूपण न कर, केवल दुःख-निवृत्ति के लिए आचरणीय मार्ग का उपदेश किया। इनमें पहला मत परवर्ती बौद्ध आचार्यों के द्वारा परिष्कृत एवं आविष्कृत तत्त्वों को ही मूल-देशना समझ लेता है। ऊपर कहा जा चुका है कि वैदिक परम्परा के प्रतिकूल बुद्धदेशना में मूल शब्दों पर आग्रह न था और इस कारण यह अनिवार्य था कि बुद्धाब्द की प्रथम शती में ही उसके मूलतः अभिप्रेत अर्थों का यथास्मृत रूप उनके उत्तरकालीन यथामत रूप में असंकीर्ण न रहना। फलतः इस युग के साहित्य में मूल और व्याख्या के मिले-जुले होने के कारण, और व्याख्यागत अंशों के प्रचुरतर तथा विशदतर होने के कारण परवर्ती तत्त्वों को ही मूल तत्त्व समझ लेने की भ्रान्ति अनायास ही उत्पन्न हो जाती है, और उसका समर्थन होता है सद्धर्म के अनेक आधुनिक व्याख्याताओं की प्रवृत्ति में जो कि इतिहास की ओर तटस्थ तथा दर्शन-शास्त्र की ओर प्रवण होने के कारण बुद्धघोष का अनुकूल नेतृत्व अविलम्ब स्वीकार कर लेते हैं और ‘विसुद्धिमग्गो’ को वह ऐन्द्रजालिक दर्पण मान लेते हैं जो परिनिर्वाण से लगभग एक हजार साल बाद रचित होने पर भी बुद्ध के आशय को यथार्थ प्रति-विम्बित करने में समर्थ है।

बुद्ध कोरे पण्डितवाद के पक्ष में नहीं थे और अपने समय की अनेक बहु-मीमांसित दार्शनिक समस्याओं पर तार्किक अभियान को अपार्थक्य मानते थे। लोक शाश्वत है कि अशाश्वत, अन्तवान् है कि अनन्त, जीव और गरीर एक है अथवा भिन्न, तथागत मृत्यु के पश्चात् रहते हैं अथवा नहीं, इन प्रश्नों को बुद्ध ने ‘अव्याकृत’ स्थापित किया था। मालुक्य पुत्र के सङ्ग निवारण के प्रसङ्ग में कहा गया है कि जैसे विष-दिग्ध शर से विद्ध पुरुष की चिकित्सा के लिए उसे घायल करने वाले धानुष्क और धनु की खोज-खबर या जिरह अप्रासागिक है वैसे ही जन्म-मरण से पर्याकुल ससारियों की आर्ति के उपशम के लिए ब्रह्मचर्यावास इन दार्शनिक समस्याओं के मुलझाव की अपेक्षा नहीं रखता”। वत्सगोत्र परिव्राजक से बुद्ध कहते हैं कि लोक को शाश्वत अथवा अशाश्वत मानना एवं इतर अव्याकृत प्रश्नों पर अन्यतर पक्ष का समर्थन दृष्टि-संयोजन से बाधना है। तथागत सब दृष्टियों से मुक्त हैं। “अत्थि पन भो तो गोतमस्स किञ्चि

दिट्ठिगतं ति ? दिट्ठिगतं ति खो वच्छं अपनीतं तथागतस्स ।<sup>११</sup> प्रोष्ठपाद के पृष्ठने पर कि “कस्मा पनेत भगवता अव्याकतं ति” ? उन्होंने उत्तर दिया “न है” तपोट्ठपाद अत्थसहित, न धम्मसहित, न आदिब्रह्मचरियक, न निव्विदाय न विरागाय न निरोधाय न उपसमाय न अभिञ्जाय न सबोधाय न निव्वाणाय सवत्तति । तस्मा त मया अव्याकतं ति ।<sup>१२</sup> बुद्ध ऐसे आध्यात्मिक ज्ञान का उपदेश करना चाहते थे जिससे वामना का क्षय हो । केवल बौद्धिक विलास की ओर वे तटस्थ थे । अन्य उदात्त धर्मों के प्रवर्तक भी प्रायः ऐसी ही दृष्टि रखते रहे हैं । वे अपने उपदेशों में सार्वभौम आध्यात्मिक सत्य की समर्थ और प्रायः काव्योचित अभिव्यक्ति करते रहे हैं, न कि उनकी विकल्प और वितर्क से परिगत, सूक्ष्म एवं जटिल व्याख्याएँ । वे द्रष्टा रहे हैं, न कि व्याख्याता ।

ऊपर आलोचित मत के विपरीत कुछ विद्वान् भगवान् बुद्ध को केवल एक प्रकार के शील अथवा नैतिक आचार का प्रचारक अवधारित करते हैं । इस प्रसंग में पहले यह विचारणीय है कि बुद्ध भगवान् के द्वारा अवतारित शील को उनके समकालीन अन्य सम्प्रदायों में अविदित शील से साराण में कितनी दूर तक विशेषित किया जा सकता है । तारतम्य और विस्तर में अनिवार्य भेद होते हुए भी त्याग और मयम का अनेकविध प्रयास सभी निवृत्तिपरक ब्रह्मचर्यावासों में लगभग समान था । शील के आगे शमथ-भावना अथवा समाधि के अभ्यास में अधिक भेद दृष्टिगोचर होता है, किन्तु यहाँ भी ‘आर्य शमथ-भावना’ निष्ठा-विशेष की ही अपेक्षा रखती है । वस्तुतः आध्यात्मिक साधन सिद्धान्त-निरपेक्ष नहीं होता और बुद्धोपदिष्ट मार्ग का वैशिष्ट्य आवश्यक रूप से तत्त्व-ज्ञान के वैशिष्ट्य का आक्षेप करना है । दृष्टियों के प्रति जनास्था प्रकट करते हुए भी बुद्ध का धर्म स्वयं एक ‘सम्यक् दृष्टि’ का प्रतिपादन करता था । इस प्रकार का विरोधाभास मध्यमा प्रतिपद में बहुत दूर तक देखा जा सकता है ।

२१—यहीं, पृ० १७९, “क्या आप की कोई दृष्टि है ? वत्स, तथागत से दृष्टि अपसारित है ।”

२२—“भगवान् ने इसे अव्याकृत क्यों रखा है ? प्रोष्ठपाद, यह न अर्घ्ययुक्त है, न धर्मयुक्त, न ब्रह्मचर्योपयोगी, न निर्वेद के लिए, न विराग के लिए, न निरोध के लिए, न उपशम के लिए, न सम्मोधि के लिए, और न निर्दाण के लिए है । इसलिए मैंने उसे व्याकृत नहीं किया है ।”—दीघ० ना०, जि० १, पृ० १५७ ।

बुद्ध को केवल आचारवादी मानने में यह भी समझाना होगा कि यदि उन्होंने तत्त्व-ज्ञान के उपदेश की उपेक्षा की तो आखिर क्यों ? एक उत्तर यह दिया गया है कि सम्भवतः बुद्ध ने स्वयं पारमार्थिक तत्त्व का निश्चित ज्ञान प्राप्त न किया हो और अनेक आधुनिक विचारकों की भाँति अज्ञान-जन्य सशय की अवस्था में मौन को ही श्रेष्ठ समझा हो<sup>२३</sup>। यह भी कहा गया है कि वास्तविक ज्ञान के अभाव में बुद्ध ने एक प्रकार की 'पृथग्जनोचित' जादूगरी प्रचारित की<sup>२४</sup>। अधिक श्रद्धालु अन्य विद्वानों ने तत्त्व की अज्ञेयता अथवा अनुपयोगिता की ही बुद्ध के 'मौन' का कारण बताया है। तत्त्व की अज्ञेयता का सिद्धान्त सञ्जय वेलट्ठिपुत्त का था और इस मत को बुद्ध के द्वारा ग्राह्य मानना प्रमाण-विरुद्ध है। सम्बोधि और ब्रह्मयाचन के सन्दर्भों से स्पष्ट है कि बुद्ध अपने को तत्त्वाभिज्ञ मानते थे और स्वयं उपलब्ध तत्त्व तक औरों को पहुँचाना चाहते थे। गम्भीर तत्त्व को समझने के लिए अनेक अनधिकारी हैं, इसलिए उनका सकोच था, किन्तु करुणा से प्रेरित होकर एव बुद्ध-चक्षु से लोक को देखकर उन्हें भरोसा हुआ कि कुछ लोग समझने वाले अवश्य होंगे। और यह मानना स्वाभाविक है कि उन्होंने जिस धर्म का लाभ किया था उसका उपदेश किया। यदि परमार्थ-तत्त्व अज्ञेय है तो बुद्ध अथवा सम्बोधि अर्थहीन हो जाते हैं और साथ ही सजय वेलट्ठिपुत्त के चेलों का उसे छोड़ बुद्ध शासन में प्रविष्ट होना भी। तत्त्व-ज्ञान की अनुपयोगिता का अम्युपगम तो सर्व-तन्त्र-विरुद्ध है। शुष्क तार्किक ज्ञान की अनुपयोगिता अवश्य ही अनेक साधन मार्गों में स्वीकृत होती है, और बुद्ध का अनेक दार्शनिक समस्याओं को 'अव्याकृत' स्थापित करना ऐसी दृष्टि में उनकी आशिक सहमति सूचित करता है। किन्तु इससे यह अनुमेय नहीं है कि बुद्ध न परमार्थ का निर्देशन कर केवल एक प्रकार की चर्या का उपदेश किया।

वस्तुतः उन्होंने मार्ग और गन्तव्य दोनों का निरूपण किया, किन्तु यथासम्भव। वे न शुष्क तर्कवादी थे कि परमार्थ को लक्षण-प्रमाणावली में परिच्छिन्न करने का प्रयास करते, न ज्ञान-रहित व्यवहारवादी कि सुपरिष्कृत समीचीन दृष्टि को समस्त साधना का मूल न मानते। वे जानते थे कि परमार्थ तर्क और अतएव वाणी का अगोचर है। किन्तु इस अगोचरता का अर्थ 'विशेषतः अनवधारणीयता' मानना चाहिए, न कि सर्वथा 'अविषयता।' बुद्धि और वाक् की सर्वथा अविषयता अर्थात् सर्वथा अबोध्यता तथा अनभिधेयता कल्पनातीत और स्वयं अबोध्य तथा अनभिधेय है। परमार्थ की अतर्क्यता

२३-द्र०—कीथ, बुद्धिस्ट फिलॉसफी।

२४-पूसे, द्र०—इचरवात्स्की, दिक्सेप्शन ऑव् निर्वाण (लेनिनग्राड, १९२७)।

और अवाच्यता का अभिधान स्वयं एक महत्त्वपूर्ण सूचना देता है। 'गुरोन्तु मीन व्याख्यान' की उक्ति बुद्ध के मीन पर चरितार्थ होती है,<sup>३५</sup> जो कि सीमित जगत् के अन्तर्गत परस्पर विरोधों और व्यावृत्तियों को परम समझनेवाले तर्क और वाक् की अपर्याप्तता और परमार्थ की अनन्तता के निर्देश में पर्यवसित होती है। जिस प्रकार उपनिषदों में अवाङ्मनसगोचर सत्य को जतलाने के लिए अतृद्ब्यावृत्ति-रूप अपोह और उपमान का सहारा लिया गया है वैसे ही बुद्ध-देशना में पाया जाता है। यों तो प्रत्येक अभिधान में अपोह का व्यापार सनिहित है किन्तु परमार्थ के निर्देश में वस्तुतः 'अपोह का अपोह' होता है और इस प्रकार परमार्थ की भावाभाव-विलक्षणता द्योतित होती है। यही बुद्धोपदिष्ट 'मध्यमा प्रतिपद्' अथवा प्रतीत्यसमुत्पाद का वास्तविक अर्थ है। परिच्छेद-कुण्डलित प्रपञ्च के उपशम के रूप में ही परिच्छेद-रहित परमार्थ की देशना सम्भव है। और प्रपञ्चोपशम ही 'निर्वाण' है। सम्बोधि में अधिगत धर्म को इन्हीं दो शब्दों से सूचित किया गया है—प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण। यह धर्म का पारमार्थिक रूप है, पर इसकी प्राप्ति के लिए अनित्य, व्यावहारिक—सांकेतिक अथवा वैयवदानिक—धर्मों का विवेकपूर्वक आससार हान अथवा उपादान अपेक्षित है और इसलिए इनका भी देशना में स्थान है।

बुद्ध के मीन और उनकी देशना-विधि का यह रहस्य परवर्ती माध्यमिक आचार्यों ने बहुत मार्मिकता से समझाया है। उनका कहना है कि बुद्ध ने दो सत्यों का उपदेश किया था—संवृत्ति सत्य और परमार्थ सत्य। परमार्थ सत्य अनभिलाष्य और उपेय है, संवृत्ति-सत्य उसकी देशना के लिए महारा और उपाय है। 'अनक्षर धर्म का क्या श्रवण, क्या उपदेश? समारोप के द्वारा अनक्षर अर्थ का श्रवण और उपदेश होता है।' "तु स समुदय, और मार्गसत्य संवृत्ति-स्वभाव होने के कारण संवृत्ति के अन्तर्भूत है, निरोधगम्य

२५-तु०—“या च रात्रिं शान्तमते तयागतोऽनुत्तरा सम्यक्सम्बोधिमभिसम्बुद्धो  
या च रात्रिमनुपादाय परिनिर्वात्यति अरान्तरे तयागनेनैकमप्यक्षरं नोदाहृतं,  
न व्याहृतं, नापि प्रव्याहरति, नापि प्रव्याहरिष्यति । अथ च यथाधिगुत्ता  
सर्वसत्त्वा नानाधात्वाशयास्तां विविधा तयागतं रात्रं निश्चरन्तीं सज्जान्ति ।”  
चन्द्रकीर्ति के द्वारा प्रसन्नपदा (पूने द्वारा सम्पादित मध्यमक०, पृ० ३६६)  
में उद्धृत 'आर्यतयागतगुह्यसूत्र'; “न इयच्चिरान्यनित्यनिश्चिदमो दृष्टेः  
देशितः ॥” (नागार्जुन, मध्यमक०) ।



परमार्थ सत्य के।<sup>२६</sup> लौकिक व्यवहार का स्वीकार न होने पर परमार्थ की देशना नहीं हो सकती, उपदिष्ट न होने पर परमार्थ पाया नहीं जा सकता, और परमार्थ की प्राप्ति न होने पर निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो सकती<sup>२७</sup>। यह सच है कि मूल बुद्ध देशना में सवृत्ति और परमार्थ के विभाग का शब्दशः और लक्षण-परिष्कृत उल्लेख नहीं है। और न साकलैशिक और वैयवदानिक धर्मों का विनयानुरूप विभिन्न उपदेश होते हुए भी सवृत्ति-नाम्ना संग्रह अभिप्रेत है। किन्तु निर्वाण की पारमार्थिकता और वैयवदानिक धर्मों की कुल्योपमता में, तथा 'असंस्कृत' और 'संस्कृत' के विभेद में इस प्रकार का आशय अर्थात् आक्षिप्त है, जिसका कि परवर्ती काल में बहुधा परिष्कार हुआ। राजगृह में अश्वजित् के द्वारा गारिपुत्र को सुनाये हुए सुप्रसिद्ध धर्म-संक्षेप में भी ये दोनों पक्ष देखे जा सकते हैं—“तथागत ने हेतु-समुत्पन्न धर्मों के हेतु का उपदेश किया। और उनके निरोध को भी महाश्रमण ने बताया।” कार्य-कारण परम्पराओं में ससार अथवा व्यवहार संग्रथित है, उनका निरोध निर्वाण अथवा परमार्थ है। कार्य-कारण परम्पराओं का एक वर्ग अविद्या से प्रारम्भ होकर दुःख में पर्यवसित होता है, दूसरा सम्यग्दृष्टि से प्रारम्भ होकर निर्वाण को ले जाता है। पहला विभाग साकलैशिक धर्मों की आख्या पाता है, दूसरा वैयवदानिक धर्मों की अथवा निरोध मार्ग की।

धर्म का वैदिक प्रयोग प्रायः शीलपरक था। कुछ स्थलों में शील के शाश्वत आधार को धर्म कहा है, यथा, “जहाँ से सूर्य उदित होता है, और जहाँ अस्त, उसे देवताओं ने धर्म बताया। वही आज है, वही कल।”<sup>२८</sup> उसने कल्याणरूप धर्म को रचा, धर्म ही शासक का शासक है, अतः धर्म के ऊपर कोई नहीं है, धर्म के द्वारा ही निर्बल बलवान् की बराबरी करता है जैसे राजा के द्वारा, जो धर्म है वही सत्य है<sup>२९</sup>। इन सन्दर्भों में धर्म को वह शाश्वत नियामक माना गया है जिस पर प्रकृति के व्यापार तथा सामाजिक कल्याण एवं न्याय आश्रित है। बौद्ध साहित्य में धर्म शब्द का अनेक अर्थों में उल्लेख मिलता है। चन्द्रकीर्ति का कहना है कि ‘धर्मशब्दोऽयं प्रवचने त्रिधा व्यवस्थापित

२६—शान्तिदेव के बोधिचर्यावतार (९.२) पर पञ्जिका (विल्लियोथेका इण्डिका में सम्पादित)।

२७—नागार्जुन, मध्यमक० २४.१०।

२८—वृ० उप० १.५.२३।

२९—वही, १.४.१४।

स्वलक्षणधारणार्थेन कुगतिगमनविधारणार्थेन, पाञ्चगतिकससारगमनविधारणार्थेन ॥” पहले अर्थ में धर्म शब्द ‘तत्त्व’ अथवा ‘पदार्थ’ के सदृश है। दूसरे में कल्याण-शील द्योतित करता है, तीसरे में परमार्थ। इनमें दूसरा अर्थ वैदिक अर्थ के सदृश है और सभी सम्प्रदायो में सुलभ होने के कारण सुप्रसिद्ध है। पहला अर्थ बौद्धों में ही प्रसिद्ध है और अन्य दर्शनो में धर्म शब्द की गुण-वाचकता से विवेचनीय है। कुछ विद्वान् धर्म शब्द के इस अर्थ को ही बौद्धों के लिए सबसे महत्वधाली और मौलिक अर्थ मानते हैं<sup>११</sup>। किन्तु यह मत सर्वास्तिवाद और स्थविरवाद के अभिधर्मों पर ही पूरा-पूरा लागू होता है। धर्म शब्द की परमार्थवाचकता निर्वाण एवं ‘प्रतीत्यसमुत्पाद’ में गृहीत होती है। औपनिषद साहित्य में ‘ब्रह्म’ शब्द परमार्थवाची था और इस कारण बौद्धों का कुछ स्थलो में धर्म शब्द का प्रयोग औपनिषद ब्रह्म शब्द की याद दिलाता है<sup>१२</sup>।

अत्यन्त प्राचीन बौद्ध साहित्य में ‘धर्म’ की पदार्थवाचकता या तत्त्व० केवल सामान्यतः अभिप्रेत है, उसमें धर्म का कोई लक्षणविशेष या परिभाषा बुद्धिस्य नहीं है। “मन्वे धम्मा ना ल अभिनिवेसाय” ‘धम्मान उप्पादो वयो’, इत्यादि प्रयोगों में उस प्रकार का सामान्य अपरिभाषित अर्थ ही समझना चाहिए<sup>१३</sup>। बहुधा ऐसे स्थलो में ‘धम्म का स्थान ‘संसार’ ले लेता है, जिससे सूचित होता है कि धर्म प्रायः संस्कृत-वस्तु का पर्यायवाची है। दूसरी ओर जब सम्बोधि में अधिगत धम्म को ‘अतक्कावच’ कहा गया है, अथवा जब पटिच्चसमुत्पाद और धम्म का तादात्म्य स्थापित किया गया है, या जब ‘धम्माभिसमय’ और ‘धम्मनियामता’ की चर्चा है, तब निश्चय ही ‘धम्म’ परमार्थवाची है। वस्तुतः प्रारम्भ में धर्म के दो अर्थ ही मुख्य थे जिन्हें ‘निरोध-प्रतियोगिक’ और ‘प्रपञ्च-प्रतियोगिक’ कहा जा सकता है। तीसरे ‘अधर्मप्रतियोगिक’ अर्थ का एन्ट्री में अन्तर्भाव हो जाता है क्योंकि बौद्ध दृष्टि में धर्म और अधर्म दोनों ही अन्ततः चित्त की प्रवृत्तियाँ हैं। ‘धर्म’ के इस अर्थ-विश्लेषण से पूर्व-प्रतिपादित मत समर्थित होता है कि बुद्ध-देशित

३०—“प्रवचन में धर्म शब्द का अर्थ त्रिविध निश्चित किया गया है—स्वराज्यधारण, कुगति-गमन-विधारण, पाञ्चगतिक-ससार-गमन-विधारण ॥”

(प्रसन्नपट्ठा, मध्यमक०, पृ० ३०४)।

३१—३०—रोशेनवर्ग, पूर्व, इचेवत्स्की, दि मेन्ट्रग पन्नेप्पान ऑप् बुद्धिज्म।

३२—उल्लू० गाइगे, ‘धम्म उन्द द्राप्प’।

३३—‘सर्व धर्म अभिनिवेश के जयोग्य हैं’, ‘पणों का उत्पाद और द्यय’, (३०—ऑरिजिन्स ऑप् बुद्धिज्म, पृ० ४७०)।

धर्म में सत्य का द्विधा विभाजन विदित था। सद्धर्म न कोरी दार्शनिक भीमासा थी, न कोरी साधन-चर्या, अपितु यथाकथञ्चित् व्यवहार के सहारे परमार्थ की ओर लकेत था।

आर्य-सत्य—बुद्ध स्वयं ससार से विरक्त होकर शान्ति की खोज में घर से निकले थे और सम्बोधि के अनन्तर शोकावतीर्ण जनता के अवलोकन से करुणार्द्र होकर उन्होंने सम्बोधि में अधिगत धर्म की देशना का भार अपनाया था। ससार के तट से निर्वाण के तट तक ले जाने वाला उनका धर्म करुणा का एक सेतु था। जीवन के अपरिहार्य दुःख के दर्शन से उनके धर्म का प्रारम्भ होता है। दुःख की प्रवृत्ति समझ कर उसकी निवृत्ति के लिए प्रयत्न ही धर्म-चर्या है, जो कि सम्बोधि में चरमता को प्राप्त होती है, और अनुत्तर शान्ति-पद की परमार्थ है। इस प्रकार दुःख, समुदाय, निरोध, और निरोध-गामिनी प्रतिपद, इन चार विभागों में बुद्ध-देशना का विचार अनायास हो सकता है। बौद्धों में यह सर्वसम्मत है कि इन चार आर्य-सत्तों का शास्ता ने उपदेश किया। आधुनिक लेखक भी इस मत को प्रायः स्वीकार करते हैं। किन्तु यह सदेह के व्यतीत नहीं है कि तथागत ने ठीक इसी रूप में धर्म को विभाजित और परिगणित कर आर्य-सत्य की आख्या दी हो।

इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि चार आर्य-सत्तों का आर्यत्व अथवा सद्धर्म-सम्बन्ध दुःखादि पद-चतुष्टय के प्रयोग से नहीं, किन्तु उनमें अभीष्ट अर्थविशेष की अवतारणा से सिद्ध होता है। सत्य-चतुष्टयी का निर्देश-मात्र धर्म की देशना अथवा विचार में केवल शीर्षक-सूची अथवा प्रतीक-पाठ मात्र है। न्यायवार्तिककार का कहना है—‘ये चार अर्थ-पद सब अध्यात्मविद्याओं में सब आचार्यों से वर्णित होते हैं’<sup>३४</sup>। योगभाष्य-कार की सदृश उक्ति है—“जैसे चिकित्सा-शास्त्र चतुर्व्यूह है, रोग, रोग-हेतु, आरोग्य और भैषज्य, ऐसे ही यह शास्त्र भी चतुर्व्यूह है, यथा—ससार, ससार-हेतु, मोक्ष और मोक्षोपाय।”<sup>३५</sup> सांख्य-प्रवचन-भाष्य में भी चतुर्व्यूह चिकित्साशास्त्र से मोक्ष-शास्त्र की समानता बतायी गयी है—रोग, आरोग्य, रोगनिदान, और भैषज्य के समान ही मोक्ष-शास्त्र के चार व्यूह हैं—हेय, हान, हेय-हेतु, और हानोपाय<sup>३६</sup>। अभिधर्मकोशव्याख्या में एक ‘व्याधि-सूत्र’ उद्धृत किया गया है जिसमें तथागत की भिषक् से तुलना की गयी

३४—न्यायवार्तिक, पृ० १२, (चौखम्बा, १९१५)।

३५—योगभाष्य, पृ० १८५ (चौखम्बा, १९३४)।

३६—सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० ६ (चौखम्बा, १९२८)।

है और आर्य-सत्त्वों की वैद्यक के चार अंगों से<sup>१७</sup>। अयन्त्र भी तथागत को वैद्यराज, भिषक् एव 'अनुत्तर भिषक्' कहा गया है। 'धातु और 'निदान' शब्दों का प्रयोग विज्ञेय उल्लेखनीय है। इस प्रकार यह सम्भव है कि चिकित्सा-शास्त्र के चतुर्व्यूहों का मोक्ष-शास्त्र में अनुकरण किया गया। मोक्ष-शास्त्रों में इस चतुष्टयी का स्वान्तरित उपयोग सबसे पहले सद्धर्म में देखा जाता है। अतएव यह सम्भव है कि तथागत ने ही अध्यात्म-विद्या में इस परम्परा का प्रवर्तन किया और उनकी देखादेखी अन्य आध्यात्मिक ग्रन्थों में भी वह अपनायी गयी। किन्तु यह स्मरणीय है कि कहीं भी इन 'चार सत्त्वों' को वह महत्त्व नहीं प्राप्त हुआ जो कि प्राचीन सद्धर्म में।

आर्य-सत्त्वों में कौन-से-धर्म अन्तर्भूत हैं, इसपर परवर्ती काल में अभिधर्म के आचार्यों ने अनेक धारधारणाएँ और व्याख्याएँ प्रस्तुत की। विभाषा के अनुसार दार्ष्टान्तिक सम्प्रदाय में दुःखसत्य के अन्तर्गत नामरूप, समुदयसत्य के कर्म और क्लेश, निरोधसत्य के अन्तर्गत इनका क्षय एव मार्गसत्य के अन्तर्गत शमथ और विपश्यना परिगणित होती है। विभज्यवादी पहले सत्य से दुःख के आठ लक्षणों में युक्त मानव धर्मों को छोड़कर शेष को दुःख मानते थे न कि दुःखसत्य। पीनर्भविकी तृष्णा को वे समुदय मानते थे, शेष अन्य तृष्णाओं को केवल सामान्य हेतु। तृष्णा के क्षय को वे निरोधसत्य मानते थे, अन्य क्षयों को केवल निरोध, एव अष्टाग मार्ग को ही मार्ग सत्य, अन्य शेष धर्मों को और सब अशैक्ष धर्मों को केवल मार्ग। 'अभिधर्माचार्य' प्रथम सत्य में उपादान स्कन्ध, दूसरे में सामान्य हेतु, तीसरे में प्रतिमर्या-निरोध, और चौथे में अहंत्व-प्राप्त समस्त शैक्ष और अशैक्ष धर्म गिनते थे<sup>१८</sup>।

दुःख सत्य—विनय और निकायों में पहले सत्य के अन्दर दुःख को व्यापक अर्थ में ग्रहण किया गया है, दूसरे सत्य में प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा निदानों का उल्लेख किया गया है, तीसरे सत्य में निर्वाण अथवा निरोध का और चौथे में नाना बोधिपाक्षिक धर्मों का, विशेषतः अष्टागमार्ग का। ऐसा प्रतीत होता है कि मूल देशना में आर्यसत्त्वों के अन्दर धर्मों के चतुर्धा व्यवस्थापन की कोई सूक्ष्म परिभाषा अभिप्रेत नहीं। जमीन-मी उपदेशसौकर्य के लिए इस विभाजन का सामान्य उपयोग किया जाता था। यद्यपि दूसरी है कि दुःख आदि सत्य नाना रूपों में विभिन्न रूप में अर्थ में आश्रित हैं।

दुःख की सत्ता सर्वविधित है और उनका अपलाप नहीं किया जा सकता, किन्तु

लौकिक दृष्टि से दुःख भी जीवन के अनेक तत्वों में एक है। साधारण जीवन दुःख को आगन्तुक मानकर ही चलता है। नाना दृष्ट उपायों से हम दुःख को परिहरणीय मानते हैं। रोग सामने आता है तो चिकित्सक खोजते हैं, इष्ट वस्तु से वियोग होता है तो मन को समझाते हैं। यदि जरा-मरण आदि अपरिहार्य रूप से घटते हैं तो तितिक्षा का सहारा लेते हैं और विस्मरण का यथाशक्य प्रयास उचित मानते हैं। मृत्यु जीवन का अपरिहार्य अन्त है और जरा उसका स्वाभाविक और अनिवार्य उपसर्पण। किन्तु भोग जीवन इनकी ओर गज-निमीलिका वरतता है। इस प्रकार लौकिक दृष्टि से आगन्तुक दुःख दृष्ट उपायों से परिहार्य है एवं जरा-मरण आदि अपरिहार्य दुःख असमीक्ष्य हैं। पृथग्जन और लौकिक पंडित सभी दुःख को जीवन में एक सीमित तत्त्व मानकर प्रवृत्त होते हैं। पुरानी ग्रीक सम्यता में जीवन के अपरिहार्य दुःख के समक्ष मनुष्य सर्वथा असहाय माना जाता था और धैर्य का उपदेश दिया जाता था। यही समस्त बुद्धिवाद (रैशनलिज्म) की चरम परिणति है। मनुष्य केवल इतना ही कर सकता है कि आगन्तुक दुःख को प्रयत्नपूर्वक हटाये और लभ्य सुखों को अपनी खोज का लक्ष्य बनाये। आधुनिक जीवन में भी एक ओर सुख की खोज का आदर्श है, दूसरी ओर दृष्ट उपायों से रोग, दारिद्र्य, असुरक्षा आदि आगन्तुक दुःख की निवृत्ति का। इस दृष्टि से दुःख सत्य होते हुए भी ससार को हेय नहीं सिद्ध करता।

पर यह लोक-दृष्टि दुःख के केवल वामन रूप को देखती है, उसका वास्तविक विराट् रूप आर्य-चक्षु के लिए ही प्रकट होता है। गयाशीश पर उपदिष्ट सुप्रसिद्ध आदीप्त-पर्याय के शब्दों में, 'सभी जल रहा है—जरा से, मरण से, शोक, विलाप, दुःख दीर्घमनस्य और उपायास से सब कुछ जल रहा है।' आदीप्त-पर्याय अपने वर्तमान रूप में मूल बुद्धवचन न होते हुए भी, इस प्रकार का आशय नाना रूपों में बौद्ध साहित्य में प्रकट होता है। राग और भोग का समस्त लौकिक जीवन अस्थिर और अनाश्वास्य है एवं सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर दुःख का अनादि प्रवाह मात्र है।

दुःख को इस प्रकार जीवनव्यापी और अपरिहार्य मानकर मुक्ति और शांति की खोज प्रायः सभी निवृत्तिपरक आध्यात्मिक प्रस्थानों में रही है। सांख्य और योग, निर्ग्रन्थ और बौद्ध सभी इसमें एकमत हैं। प्राचीन बौद्ध साहित्य में प्रतिकूल-संवेदन रूप दुःख के मुख्य अर्थ के ग्रहण के साथ दुःख-बहुल ससार को भी दुःख माना गया है, किन्तु वहाँ दुःख के इस व्यापक महत्त्व-स्वीकार के अनेक उदाहरण होते हुए भी उसका अधिक सूक्ष्म विवेचन तथा विस्तृत निरूपण नहीं प्राप्त होता। उत्तरकाल में दुःख की परिभाषा पर प्रभूत विमर्श किया गया। पहले तो यह स्वीकार किया गया कि 'सर्व

दुःख' उस उक्ति में दुःख और दुःख-सवेदन में स्पष्टतः भेद है क्योंकि सवेदन को द्विविध—दुःखात्मक अथवा सुखात्मक—या, अदुःखा—सुखात्मक सवेदन को जोड़कर, त्रिविध मानना अनिवार्य है। स्पष्ट ही दुःख-सवेदन वेदना-स्कन्ध के अन्दर तृतीयांश मात्र है जबकि पाँचों उपादान-स्कन्ध दुःखात्मक हैं। विभज्यवादियों के अनुसार दुःख के इस विराट् रूप का वह अंश जो कि पुनर्जन्म तथा उसके निरोध से सम्बद्ध है दुःखसत्य मानना चाहिए, शेष केवल दुःख<sup>१९</sup>। दुःख की विभुता अन्य दर्शनो में भी स्वीकार की गयी है। न्यायवार्तिक में दुःख को 'एकविंशतिप्रभेदभिन्न' बताया गया है<sup>२०</sup>। न्याय-मजरी में कहा गया है कि केवल बाधना-स्वभाव मुख्य दुःख का ही परामर्श नहीं किया जाता, किन्तु उसका साधन और उससे अनुपगत सब कुछ का<sup>२१</sup>। पर यह शका हो सकती है कि मुख-दुःख से असंबद्ध नाना चित्तविप्रयुक्त पदार्थों के होते हुए सब कुछ को कैसे दुःखात्मक कहा जा सकता है। इसके उत्तर में परवर्ती आचार्यों ने न केवल पीडा-सवेदन रूप दुःख को दुःख के अन्तर्गत रखा है, किन्तु परिणाम और संस्कार को भी दुःख माना है<sup>२२</sup>। सुख अस्थिर है और अन्त में असुख बन जाता है। उस कारण उसे भी दुःख में गिनना चाहिए। समस्त वस्तुएँ अनित्य और परिवर्तनशील हैं एवं एक प्रकार के निरन्तर अव्युपगम में पड़ी हुई हैं। इस कारण सभी कुछ दुःख में गिना जाना चाहिए। इस व्यापक दृष्टि से समस्त अनित्य जगत् दुःखात्मक है। यह कहा जा सकता है कि यह मत प्रत्यक्ष-विरुद्ध है क्योंकि हम लोग निरन्तर अनित्य अनुभव-प्रवाह में रहते हुए भी उसे निरन्तर दुःख-प्रवाह नहीं देख पाते। इसका उत्तर अधिपात्र-न्याय में दिया जाना है। जिस प्रकार आँस में पड़ा हुआ सूक्ष्म से सूक्ष्म रज-कण भी दिव्यता उत्पन्न करता है, अन्यत्र देह में नहीं, वैसे ही सूक्ष्मवेदी आर्यों को समस्त अनुभव में दुःख बोध होता है, स्थूलग्राही पृथग्जनों को नहीं<sup>२३</sup>। दुःखका सर्व-विदित स्थूल रूप है प्रतिकल्प-सवेदन, पर उसका आर्य-विदित, सूक्ष्म और सर्व-गत रूप है अव्युपगम।

प्रतीत्यसमुत्पाद—ऊपर कहा जा चुका है कि ३० पृ० छठी शताब्दी में बनारस में दुःख में मुक्ति की खोज ने बहुतों को घर से बाहर नीच परिव्राजक बना दिया था

३९-दे०—नीचे।

४०—न्यायवार्तिक, पृ० २।

४१—न्यायमजरी, पृ० ५०७ (विजयनगरम्)।

४२—अभिधर्मकोश (पूसे द्वारा फेंच में अनूदित), तु०—योगसूत्र, २१५, जि० ५, पृ० १२५।

४३—तु०—योगभाष्य, पृ० १८१-८२।

और नाना परिव्राजक-सम्प्रदायो में दुःखखमय संसार की समस्या नाना प्रकार से सुलझाने का प्रयत्न किया गया था। बुद्ध-देशना में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' के द्वारा दुःख-समुदाय के प्रश्न का समाधान हुआ है, यह प्रायः सभी स्वीकार कर लेंगे, यद्यपि प्रतीत्य-समुत्पाद की अनेकानेक व्याख्याएँ की गयी हैं। आदेर और फ्रांके ने उसे मूल-देशना में उत्तरकालीन प्रक्षेप ठहराया है<sup>४४</sup>। श्रीमती राज डेविड्स ने तो कार्य-कारण सिद्धान्त के मूल उपदेशक का नाम भी खोज निकाला है। उनका कहना है कि तथागत नहीं, कप्पिन इसके आविष्कारक थे<sup>४५</sup>। पर यह निस्सन्देह है कि यदि नाम से अथवा विस्तार से नहीं, तो कम-से-कम बीजरूप में प्रतीत्यसमुत्पाद अवश्य ही मूल-देशना का अंग था। प्रतीत्यसमुत्पाद को सम्बोधि में अधिगत धर्म बताया गया है और यह कहा गया है कि "जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वह धर्म को देखता है।" सभी सम्प्रदाय इसकी प्रामाणिकता स्वीकार करते हैं और इसे सर्वथा छोड़ देने पर सद्धर्म की रीढ़ ही टूट जाती है। यह अवश्य है कि इसका प्राचीनतम निर्देश कदाचित् "मध्यम धर्म" अथवा "मध्यमा प्रतिपद्" के नाम से हुआ था। यह निश्चित है कि मूल-देशना में इसका प्रतिपादन अपारिभाषिक और विविध था। किन्तु इन विविध उपदेशों के सग्रह, वर्गीकरण, और परिष्कार के द्वारा परिनिर्वाण की प्रथम शती में ही प्रतीत्यसमुत्पाद ने अपना विकसित और सुविदित रूप धारण कर लिया जिसमें ससार अविद्या से प्रारम्भ होकर दुःख में अन्त होने वाली एक कार्य-कारण शृंखला है। इस शृंखला की बारह प्रधान कड़ियाँ हैं जिन्हें "द्वादश निदान" कहा जाता है। अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के इस रूप की विस्तृत और सूक्ष्म व्याख्या की गयी। किन्तु माध्यमिक दर्शन में फिर से प्रतीत्यसमुत्पाद के वास्तविक, गभीर और व्यापक रूप का प्रतिपादन किया गया जो कि मुख्य अभिप्राय में मूल-देशना के निकट होते हुए भी परवर्ती काल के दार्शनिक परिष्कार से अलकृत था।

और सांख्यदर्शन—अनेक विद्वानों ने प्रतीत्यसमुत्पाद को सांख्य-दर्शन के प्रसिद्ध तत्त्व-परिणाम से निकला हुआ माना है<sup>४६</sup>। इसके प्रतिकूल यह निर्विवाद है कि सांख्य का परिणामवाद वस्तुतः शाश्वतवाद है जिसका प्रतीत्य-समुत्पाद निराकरण करता है।

४४-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, पृ० ४०६।

४५-द्र०—शाक्य, पृ० १३८-४८।

४६-द्र०—याकोबी, जेड० डी० एम० जी०, जि० ५२, पृ० १ प्र०, कीय, बुविस्ट फिलॉसोफी, पृ० १०६ प्र०।

और न निदानों को "तत्त्वों" के सदृश माना जा सकता है। यह सच है कि साध्य-योग में दुःख की उत्पत्ति का कारण अविद्या, क्लेश और कर्म को माना जाता है, किन्तु इस प्रकार की धारणा प्रायः समस्त निवृत्तिपरक सम्प्रदायों में समान थी। उपनिषदों में भी इसकी अभिव्यक्ति पायी जाती है<sup>४७</sup>। यदि प्रतीत्यसमुत्पाद केवल इतना ही था तो उनके रवीकार से सद्धर्म में अन्य सम्प्रदायों से पृथक् मौलिकता नहीं आती। जिस प्रकार में चार आर्य-सत्य सभी अध्यात्म-शास्त्रों में अनुगत थे, उसी प्रकार दुःख का अज्ञान, काम और कर्म से सम्बन्ध भी सर्व-सम्मत था। वस्तुतः जैसे आर्यसत्तों में सद्धर्म का वैशिष्ट्य प्रत्येक सत्य के विशिष्ट प्रतिपादन के द्वारा व्यक्त होता है ऐसे ही दुःख-समुत्पाद के इस प्रचलित गुरु के विषय में भी समझना चाहिए। दुःख के कारण अज्ञान, इच्छा और कर्म हैं, इसको सभी जानते और मानते थे, किन्तु इनकी कारणता का क्या स्वरूप है एवं इनका स्वयं क्या स्वरूप है, इस विषय में एक विलक्षण दृष्टिकोण प्रतीत्यसमुत्पाद में अन्तर्भूत है।

**प्रतीत्यसमुत्पाद और कार्य-कारणभाव**—प्रतीत्यसमुत्पाद का मुख्य अभिप्राय दुःख की उत्पत्ति समझाना था, अथवा कार्य-कारण-नियम का सामान्यतः प्रतिपादन था, इसपर भी मतभेद है। यह अक्सर माना गया है कि चिन्तन के इतिहास में प्रतीत्यसमुत्पाद कार्य-कारण-भाव का व्यापक रूप में सर्वप्रथम प्रतिपादन है और उसका महत्त्व उसी पर अवलम्बित है<sup>४८</sup>। किन्तु यह मानना कठिन प्रतीत होता है कि कार्य-कारण-सम्बन्ध का बौद्ध के समय में अथवा उससे पहले प्रतिपादन नहीं हुआ था। यदि यह सच है कि चिकित्सा-शास्त्र के चतुर्व्यूह का अध्यात्म-विद्या में अनुवर्णन किया गया तो स्पष्ट ही कार्य-कारण-सम्बन्ध का नियम चिकित्सा-शास्त्र में सुविदित मानना होगा। उनके अतिरिक्त यह सुबोध नहीं है कि कार्य-कारण-नियम का ज्ञान आध्यात्मिक जगत् में किस प्रकार परम आविष्कार माना जा सकता है। यह सच है कि शारीरिक और मानसिक व्यापार कार्य-कारण के नियम से जकड़े हुए हैं, किन्तु केवल इतने मात्र के अनुगमन में अध्यात्म-विद्या का कार्य सम्पन्न नहीं होता क्योंकि इतना स्वीकार तो आरम्भिक जीव-विज्ञान और मनाविज्ञान में भी किया जाता है। आध्यात्मिक सत्य होने के लिए

४७-बृ० उप० ४४.५—"स यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति, यत्क्रतुर्भवति तन्ममं कुरुते, यत्कर्म कुरुते तदभिसम्पद्यते।"

४८-राइस डेविड्स, डाइलॉग्स ऑब् दि बुद्ध, जि० २, पृ० ४२ प्र०, अमेरिकन लेक्चर्स, पृ० ८५ प्र० (प्र० सुशील गुप्त)।



कार्य-कारण-नियम को किसी अन्य बृहत्तर सत्य की भूमिका मानना होगा। यह कहा गया है कि कारण-नियत व्यवहारिक जगत्, के ज्ञान का नैतिक और धार्मिक प्रगति में उपयोग किया जा सकता है, और ऐसे ही प्रतीत्यसमुत्पाद में भी दुःख के कारण बताकर उनसे मुक्ति का उपाय सुझाया गया है<sup>४९</sup>। वस्तुतः यद्यपि समस्त कर्म-जगत् कार्य-कारण-नियम के परतन्त्र है और उसमें सत्कर्म में मुख और असत्कर्म से दुःख प्राप्त होता है, तथापि कार्य-कारण-नियम के आश्रित कर्म-पात्र से, चाहे सत्कर्म हो, परमार्थलाभ नहीं हो सकता। यही अध्यात्म के क्षेत्र में वैज्ञानिक दृष्टिकोण की सीमा है।

यह भी कहा गया है कि कारण-परतन्त्र व्यवहारिक जगत् को ही यथावत् समझ लेने से हम अपने को उससे विलक्षण एवं स्वतन्त्र समझ पाते हैं और इस प्रकार कार्य-कारण-नियम की व्यापकता का बोध अनात्म-तत्त्व का साक्षात्, और आत्म-तत्त्व का परम्परया, बोध प्रदान करने में समर्थ है<sup>५०</sup>। अतएव प्रतीत्यसमुत्पाद केवल कार्य-कारण-नियम की सर्वत्र व्याप्ति का उपदेश है। किन्तु यदि इस उपदेश का प्रयोजन सत्कर्म में साहाय्य अथवा नैरात्म्य का बोध कराना था तो यह समझ में नहीं आता कि सुविदित कार्य-कारण-नियम की आवृत्तिमात्र पर इतना ध्यान क्यों दिया गया और उसके द्वारा यथार्थ में प्रतिपादनीय अभीष्ट अर्थ पर इतना कम क्यों। अच्छे कर्म का अच्छा फल होता है, बुरे कर्म का बुरा, इच्छा से कर्म होता है, कर्म से पुनर्जन्म। यह उपनिषदों में कहा गया है। इतना समझाने के लिए कार्य-कारण-नियम का व्यापक और पारिभाषिक अभिधान अनावश्यक है, और यह नहीं कहा जा सकता कि तथागत अनपेक्षित चर्चा करते थे।

प्रतीत्यसमुत्पाद के दो पक्ष—वस्तुतः दुःख के अर्थ में द्वैत है। एक ओर दुःख का अर्थ है दुःखात्मक अनुभव, दूसरी ओर उसका हेतुभूत अनित्य जगत्। दुःख के इन दोनों मुख्य और गौण अर्थों के अनुरूप ही प्रतीत्यसमुत्पाद के भी दो रूप हैं—एक व्यापक रूप, जिसमें कि दुःख की परमकारणता उभर आती है, और एक दूसरा सीमित रूप जो कि पुनर्जन्म और दुःख-संवेदन के आसन्न-कारणों का निर्देश करते हुए पहले का एक विशिष्ट उपयोग है। एक ओर प्रतीत्यसमुत्पाद दुःखमय ससार को परमार्थ की भूमि से निरूपित करता है, दूसरी ओर व्यवहार की अन्तर्गत कार्यप्रणाली की ओर इंगित।

दुःख का मूल आधार अविद्या है और प्रतीत्यसमुत्पाद वस्तुतः अविद्या का स्वरूप प्रकट करता हुआ परमार्थ की ओर संकेत करता है। अविद्यावष्टम्भ जगत् के अन्दर ही

४९-३०—श्रीमती राइज डेविड्स, शाक्य, पृ० १४८-६२।

५०-३०—कुमारस्वामी, हिन्दुइज्म एंड बुद्धिज्म, पृ० ८०।

कार्य-कारण-नियम का व्यापार रहता है और प्रतीत्यसमुत्पाद का गौण रूप अविद्या-कुडलित जीवन के अन्दर दुःख का चक्राकार विकास प्रदर्शित करता है। यह स्मरणीय है कि प्रतीत्यसमुत्पाद के प्रचलित बोध में एक बड़ी भ्रांति यह है कि वह अविद्या को भी ठीक उसी प्रकार कारण मानता है जैसे कि अन्य निदानों को, और इस प्रकार कार्य-कारण-नियम को अविद्या-परिगत मानने के स्थान पर स्वयं अविद्या को तृष्णा आदि के साथ कार्य-कारण-नियम से परिगत मानता है अर्थात् कार्य-कारण-नियम अविद्यापरतन्त्र, और व्यावहारिक होने के स्थान पर स्वयं पारमार्थिक बन जाता है।

मूल 'धर्म सकेत'—सम्बोधि और ब्रह्मयाचन के मदर्थों में यह कहा गया है कि बुद्ध ने निर्वाण और प्रतीत्यसमुत्पाद रूप गम्भीर, दुर्दर्श, दुरनुबोध, शान्त, प्रगीत और अतर्कावचर धर्म की प्राप्ति की<sup>५१</sup>। यह स्मरणीय है कि ललित-विम्बन में पालि संदर्भ का सादृश्य होते हुए भी प्रतीत्यसमुत्पाद के स्थान पर निर्वाण का ही उल्लेख किया गया है, किन्तु साथ ही निर्वाण का एक और अधिक विशेषण "शून्यतानुपलम्भ" दिया गया है<sup>५२</sup>। अर्थात् यहाँ पर महायान के मतानुसार प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण को भिन्न नहीं माना गया है और प्रतीत्यसमुत्पाद को तत्त्वशून्यता में सगृहीत किया गया है। पालि मदर्थ में भी स्पष्ट द्वैत विवक्षित नहीं है। हमें ऐसा लगता है कि निर्वाण और प्रतीत्यसमुत्पाद का सम्बन्ध कुछ ऐसा था जैसे कि शाकर दर्शन में ब्रह्म और माया का। परवर्ती काल में महीशासक और पूर्वशैलीय प्रतीत्यसमुत्पाद को जगत्कृत मानते थे<sup>५३</sup>, जबकि स्थविरवादी और सर्वास्तिवादी प्रतीत्यसमुत्पाद को मन्वृत धर्मों से अभिन्न मानते थे<sup>५४</sup>। माध्यमिक आचार्य प्रतीत्यसमुत्पाद को मन्वृति की नावृत्तता और परमार्थ, दोनों का ही सकेत स्वीकार करते थे<sup>५५</sup>। उन विविध विज्ञान ने मृग निद्रान्त की जटिलता और सूक्ष्मता उन्नेय है।

उपर्युक्त मदर्थों में प्रतीत्यसमुत्पाद के विशेषणभूत 'अतर्कावचर' पद के प्रयोग में यह स्पष्ट है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का वास्तविक रहस्य तर्कगम्य न होकर समग्रप्रग

५१—मज्झिम, सुत्त, २६, ८५, संयुत्त (रो०) जि० १, पृ० १३६, दोष (मा०)

जि० २, पृ० ३०, इत्यादि।

५२—ललित, पृ० २८६।

५३—कयावत्तु, ६२।

५४—सु०—अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७७, पादटि० १।

५५—दे०—नीचे।

के द्वारा साक्षात्करणीय है। इससे पता चलता है कि यह वास्तविक अर्थ केवल कार्य-कारण-नियम नहीं हो सकता क्योंकि कार्य-कारण-नियम में तर्क की अगोचरता नहीं है। अतर्वर्त्य होने के कारण प्रतीत्यसमुत्पाद का सही प्रतिपादन अतद्व्यावृत्ति के द्वारा ही सम्भव है। दूसरी ओर प्रतीत्यसमुत्पाद का प्रसिद्ध धर्मसकेत एक नियम का निरूपण करता है कि “इसके होने पर यह होता है, इसके उत्पाद से यह उत्पन्न होता है, इसके न होने पर यह नहीं होता, इसके निरोध से यह निरुद्ध होता है”<sup>५६</sup>। इस धर्मसकेत का वास्तविक तात्पर्य अपोहात्मक समझना चाहिए और वह प्रत्येक सामाजिक वस्तु की परतन्त्रता और सापेक्षता द्योतित करने में है। साधारण बुद्धि ससार की सब परिच्छिन्न वस्तुओं को अखण्डित स्वभाव और सत्ता से युक्त मानती है, किन्तु वस्तुतः परिच्छिन्न स्वभाव और सत्ता पदार्थान्तर के स्वभाव और सत्ता की अपेक्षा रखती है<sup>५७</sup>। कार्य-कारण-नियम से केवल पदार्थों की सत्ता के प्रारम्भ अथवा अभिव्यक्ति की परतन्त्रता सूचित होती है, पदार्थों के पृथक्-पृथक् स्वभावों की अकल्पनीयता नहीं। किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद में पूर्ण पारतन्त्र्य अभीप्सित है। न पदार्थों का अपना अस्तित्व है, न अपना स्वरूप। सर्वत्र परापेक्षा है। इसीलिए उपर्युक्त धर्मसकेत में भी द्विविध निर्देश किया गया है। एक वस्तु के होने पर दूसरी वस्तु होती है अर्थात् यदि एक का स्वरूप निर्धारित है तो दूसरे को निर्धारित किया जा सकता है। एक वस्तु के उत्पन्न होने पर दूसरी वस्तु उत्पन्न होती है अर्थात् एक वस्तु सत्तावान् है तो दूसरी सत्तावान् हो सकती है। स्वभाव-पारतन्त्र्य का पक्ष माध्यमिकों की शून्यता का बीज है। सत्तापारतन्त्र्य का पक्ष परवर्ती बौद्धाचार्यों के द्वारा कार्य-कारण-सम्बन्ध और क्षणिकत्व की विशिष्ट और विविध विश्लेषणा का विषय बना। वस्तुतः प्रतीत्यसमुत्पाद से सूचित सत्तापारतन्त्र्य के सिद्धान्त को प्रचलित अर्थ में कार्य-कारण-नियम मानना उतना उचित नहीं है जितना कि उसे कारित्रपारतन्त्र्य का नियम मानना<sup>५८</sup>। बौद्धाचार्य सत्ता को कारित्र से व्यक्ति-रिक्त धर्म नहीं स्वीकार करते।

५६—“इमास्मि सति इदं होति, इमस्स उप्पादा इदं उप्पज्जति, इमास्मि असति इदं न होति, इमस्स निरोधा इदं निरुज्जति”—मूल सन्दर्भ अनेक है, द्र०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, पृ० ४१६।

५७—दे०—ऊपर।

५८—द्र०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, पृ० ४१७-१८, तु०—इवेरब्रात्स्की, बुद्धिस्ट लॉजिक, जि० १, पृ० ११९-२४।

**‘मध्यमा प्रतिपद्’**—प्रतीत्यसमुत्पाद का सुस्पष्ट अतद्व्यावृत्त्या निरूपण ‘मध्यम-धर्म’ के रूप में प्राप्त होता है और सयुक्त-निकाय के कुछ सूत्रों में प्रतीत्यसमुत्पाद का मध्यम धर्म (मज्झिम धम्मो) के रूप में अतिप्राचीन वर्णन है। सयुक्त २१ १५ में बुद्ध ने कात्यायन से कहा है कि मध्यमा प्रतिपद् अस्तित्वा और नास्तित्वा के दोनों छान्दो (अन्तो) से वचती है, जिनमें कि लोक आसक्त है। इसके अनन्तर मध्यमा प्रतिपद को उत्तरकाल में प्रचलित गुरु के अनुसार निरूपित किया गया है, जो प्रक्षिप्त प्रतीति होता है। नागार्जुन ने इस कात्यायनाववाद का उल्लेख किया है और इसको शून्यता के सिद्धान्त का प्राचीन आकर माना है। चन्द्रकीर्ति का कहना है कि यह सूत्र सब सम्प्रदायों में पढ़ा जाता है। “दोनों अन्तो का मध्य है, अरुच्य, अनिदर्शन, अप्रतिष्ठ, अनायान, अनिकेतन, और अविज्ञप्ति। इसीको, काश्यप, मध्यमा प्रतिपदा कहा जाता है”। सयुक्त २१ १७ में बुद्ध नागा (अचेल) काश्यप को बताते हैं कि दुःख न स्वयकृत न परकृत है, न अधीत्यसमुत्पन्न, किन्तु शाश्वत और उच्छेद के अन्तो से वचने के लिए मध्यमा प्रतिपद् का सहारा लेना चाहिए और वही प्रतीत्यसमुत्पाद है। अगले सूत्र में इसी प्रकार का अर्थ विवक्षित है। तिवरुक् परिव्राजक से कहा गया है कि सुख और दुःख के मये-दन न तो सवेदक से भिन्न हैं न अभिन्न, क्योंकि भिन्न होने पर वे परकृत (अर्थात् आगन्तुक और नैतिक उत्तरदायित्वहीन) हो जाते हैं एवं अभिन्न होने पर स्वयकृत (अथवा अनिवार्य); प्रतीत्यसमुत्पाद में सवेदन को न स्वतन्त्र माना जाता है न परतन्त्र। वही ३५ वें सूत्र में कहा गया है कि कि बुद्ध का धर्म जीव और शरीर के भेद और अभेद के विषय में अन्तपरिवर्जन करता है। ३७ वे सूत्र में कहा गया है कि “न यह शरीर तुम्हारा है न औरों का”। ४६ वे सूत्र में कर्म के कर्ता को उसके फल के अनुभविता में न भिन्न, न अभिन्न कहा गया है। ४७ वे सूत्र में ‘सर्व है’, ‘सर्व नहीं है’ इन दोनों की मध्यमा प्रतिपदा का उपदेश किया गया है। ४८ वे सूत्र में एकत्व और बहुत्व के मध्य में उपदेश है।

कुछ विद्वान् मध्यमा प्रतिपद् को अनित्यता और परिवर्तन का वैसा उपदेश मानते हैं जिस प्रकार हेगेल ने अस्ति और नास्ति का ‘भवन’ (होना) अथवा परिणाम में समन्वय माना था<sup>१</sup>। उनके अनुसार तथागत ने भी शाश्वत और उच्छेद के अन्तो

५९—प्रसन्नपदा, मध्यमक०, पृ० २६९।

६०—श्रीमती राइज डेविट्स, बुद्धिज्म, (होम यूनीवर्सिटी लाइब्रेरी), पृ० ९४ प्र०  
राधाकृष्णन्, इण्डियन फिलॉसोफी, जि० १, पृ० ३६८-६९, तु०—हेगेल लॉजिक  
(बॉलेस का अनुवाद), पृ० १५८-६८।

से बचकर जीवन की सतत परिणामिता और प्रवाहशीलता का उपदेश किया था। किन्तु यह मत ग्राह्य नहीं प्रतीत होता। तथागत का यह कहना नहीं है कि ससार के प्रवाह में पदार्थ हैं भी और नहीं भी हैं। उनका कहना है कि इस प्रवाह को न सत् कहा जा सकता है न असत्। मध्यमा प्रतिपद अस्ति और नास्ति का समन्वय नहीं, अतिक्रम करती है। वस्तुतः परिणामवाद तो साम्यो का सिद्धान्त है।

उपनिषदों में असद्वाद का निराकरण और सद्वाद का प्रतिपादन मिलता है और इस तरह से उत्तरकालीन विवर्तवाद का बीज भी उपनिषदों में देखा जा सकता है<sup>६१</sup>। एक स्थल में कहा कहा गया है 'न सत् है, न असत् है, केवल शिव है'<sup>६२</sup>। यही दृष्टि प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा मध्यमा प्रतिपदा में विकसित पायी जाती है। यह वर्तमान में अनित्यता और परिणाम स्वीकार करती हुई भी उसे पारमार्थिक नहीं मानती। व्यावहारिक जगत् के परस्पर और सापेक्ष होने के कारण उसे न सत् कहा जा सकता है न असत्। व्यावहारिक जीवन परिच्छेद अथवा सीमा से वनता है और अतएव दुःखात्मक और अतित्रमणीय है। उपनिषदों में कहा जा चुका है कि केवल भूमा ही परमार्थ है<sup>६३</sup>। अनित्य और सान्त वस्तुओं का जगत् परमार्थतः सत्य नहीं हो सकता, किन्तु व्यवहारतः अवश्य सत्य है। व्यवहार में कार्य-कारण-नियम का निरपवाद व्यापार है।

संस्कृत जगत् के विषय में प्रतीत्यसमुत्पाद से वस्तुओं का अहेतुत्व एव एकहेतुत्व, विषमहेतुत्व, अथवा स्वपरोभयकृतत्व का निराकरण होता है। इस दृष्टि से प्रतीत्यसमुत्पाद संस्कृत धर्मों से अभिन्न है। संस्कृत धर्म के तीन लक्षण कहे गये हैं—उत्पत्ति, व्यय और स्थित्यन्यथात्व। समस्त संस्कृत धर्म हेतुप्रत्यय-सापेक्ष अनादि प्रवाह में पड़ हुए हैं। प्रतीत्यसमुत्पाद का व्यावहारिक पक्ष इसी की ओर संकेत करता है। वैदिक साहित्य के पुरुष्कारणवाद का इससे निराकरण हो जाता है और साथ ही सांख्य आदि सगमत किसी तत्त्व का स्थायी उपादानकारण के रूप में स्वीकार भी खण्डित हो जाता है। प्रतीत्यसमुत्पाद में न कार्य को कारण का परिणाम माना जाता है, न असत् से उत्पन्न। कारण न कार्य का उपादान है न आरम्भक, किन्तु कारण की सत्ता और कार्य की सत्ता में सापेक्षता है। यही परिणामवाद, आरम्भवाद आदि से विलक्षण बौद्ध हेतुवाद का सिद्धान्त है।

६१—छा० उप० ६.२.१.२; वही ६.१.४; बृ० उप० ४.५.१५; कठ, २.४.१०-११।

६२—श्वेताश्वतर, ४.१८।

६३—छा० उप० ७.२४.१।

फलितार्थ यह है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का एक पारमार्थिक पक्ष है जो परमार्थ को सत् और असत् से परे बताता है और एक व्यावहारिक पक्ष है जो ससार में कार्य-कारण-नियम का विशिष्ट प्रतिपादन करता है। इससे एक ओर यह विदित होता है कि दुःख का मूल कारण ससार को सत् अथवा असत् समझ लेना है। यही अविद्या है। दूसरी ओर अविद्याग्रस्त चित्त के लिए दुःखात्मक ससारचक्र निरन्तर कर्म, तृष्णा आदि का सहारा लेकर चलता रहता है।

**दुःखसमुदय**—प्राचीन पालि सदर्थों में दुःख के समुदय पर विविध छोटी-बड़ी सूचियों में कारण निर्देश किये गये हैं<sup>६४</sup>। प्राचीनतम निर्देश अल्पाकार है और उनमें तृष्णा, कर्म, अहंकार दृष्टि अथवा उपादान को दुःख का कारण बताया गया है।<sup>६५</sup> इन निर्देशों में पारिभाषिक एकरसता नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि विभिन्न उपदेशों में उल्लिखित कुछ सदृश और कुछ विसदृश कारणोंका उत्तरकाल में संग्रह और परिष्कार तथा उनके नामों में समानरूपता का आपादन किया गया और इस प्रकार दुःख के नाना निदानों से एक बारह निदानों की परिष्कृत शृंखला का विकास हुआ।

**कर्म**—बुद्ध के समय में दुःख की उत्पत्ति का प्रधान कारण कम माना जाता था और यह निर्विवाद है कि ससार-मोमासा में कर्म की प्रमुखता पीछे भी सर्वसम्मत रही। निकायो की बार-बार दुहरायी गयी एक पक्ति में कहा गया है<sup>६६</sup> कि 'कर्म ही जीवों का अपना है, कर्म ही उनकी विरासत है, कर्म उनका प्रभव है, कर्म उनका बन्धु और कम ही उनका सहारा है'। 'कर्म ही जीवों को बाँटता है, उन्हें हीन और उत्तम बनाता है।'<sup>६७</sup>

"मैं चेतनापूर्वक किये हुए और सचित्त कर्मों के फल का प्रतिमवेदन किये बिना उनके और दुःख का अन्त नहीं बताता हूँ। प्रत्येक के लिए दुःख का अन्त बोधपूर्वक किये गये कर्मों के क्षीण होने पर ही सम्भव है।"

इस प्रकार प्राचीन बौद्धों में भी कर्म ही ससार का आसन्न कारण स्पष्टतः स्वीकार किया गया था, यद्यपि कुछ स्थलों में कर्म के अनिरिक्त दुःख के मात और कारणों का भी निर्देश मिलता है, यथा पित्त, श्लेष्म, वात, सन्निपात, ऋतु, विषम-उपपन्न और

६४-तु०—"तेऽविद्यादयं...क्वचित् सक्षिप्ता निदिष्टा क्वचित् प्रपञ्चिता"

(ब० सू० २२.१९ पर शंकराचार्य), तु०—दिसुद्धिमग्गो, पृ० ३६६-६७।

६५-ब्र०—ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० ४३४-३५।

६६-ब्र०—ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० ४२८-२९।

कर्मविपाक<sup>६५</sup> । कुछ स्थला में कर्म के चार विभाग किये गये हैं—कृष्ण, शुक्ल, कृष्ण-शुक्ल और अकृष्ण-अशुक्ल । यह स्मरणीय है कि अभिधर्म में प्रायः तीन प्रकार के कर्मों का उल्लेख है—कुशल, अकुशल एवं अव्याकृत । योग-सूत्रों में भी कर्म का यह चतुर्धा विभाजन पाया जाता है । आजीवक और जैन कर्म की अनेक अभिजातियाँ अथवा लेश्याएँ स्वीकार करते थे । सम्भवतः प्रारम्भ में केवल दो ही प्रकार के कर्मों की चर्चा थी—कृष्ण और शुक्ल । पीछे अधिक वर्गीकरण किया गया ।

बुद्ध भगवान् कर्म का सार मानसिक सकल्प अथवा कर्म करने का मानसिक निर्णय मानते थे जिसे “चेतना” कहा जाता था । “भिक्षुओ, मैंने चेतना को कर्म कहा है, चेतना-पूर्वक कर्म किया जाता है, शरीर से, वाणी से, मन से)<sup>६६</sup> । अभिधर्म कोश में भी कर्म की परिभाषा ‘चेतना’ और ‘चेतयित्वाकरण’ दी गयी है<sup>६७</sup> । नागार्जुन ने भी कहा है—

“चेतना चेतयित्वा च कर्मोक्तं परमर्षिणा ।

तस्यानेकविधो भेदः कर्मणः परिकीर्तितः ॥

तत्र यच्चेतनेत्युक्तं कर्म तन्मानस स्मृतम् ।

चेतयित्वा च यत्तूक्तं तत्तु कायिकवाचिकम् ॥”

(मध्यमक० १७.२-३)

इस प्रसंग में चेतना का अर्थ सकल्प अथवा कर्म का मानसिक निर्णय लेना चाहिए । स्पष्ट ही कर्म के विषय में तथागत का मत निर्ग्रन्थ मत से नितान्त भिन्न था क्योंकि निर्ग्रन्थ कर्म को पौद्गलिक मानते थे ।”

न केवल निर्ग्रन्थ मत से, किन्तु वेदानुसारी मत से भी इस विषय में बौद्धों का भेद है । वैदिक मत में कर्म को जीवरूपी कर्त्ता का व्यापार और उससे उत्पन्न अदृष्ट शक्ति माना जाता है, किन्तु प्राचीन बौद्धसदस्यों में कर्म को किसी अनुवर्तमान कर्त्ता का धर्म नहीं माना गया है । सयुक्त० के ये वाक्य इस प्रसंग में स्मरणीय हैं—‘कर्म अनात्मकृत है’ । ‘न यह शरीर तुम्हारा है, न औरों का है । केवल पुराना कर्म है ।’ ‘जीव और शरीर को एक मानने से ब्रह्मचर्यवास नहीं होता, न भिन्न मानने से’ । ‘न यह आत्मकृत

६७-अंगुत्तर (रो०) जि० ३, पृ० १८६, संयुक्त (रो०) जि० ४, पृ० १३२-३३, २३०-३१ ।

६८-संयुक्त (रो०) जि० २, पृ० ३९, ४०, अंगुत्तर (रो०) जि० २, पृ० १५७-५८ ।

६९-अभिधर्मकोश, ४.१ ।

है, न परकृत । हेतु के सहारे उत्पन्न हुआ है, हेतु न रहने पर निरुद्ध हो जायेगा” । यह स्पष्ट है कि बुद्ध भगवान् के अनुसार कर्म और कर्मफल की एक अनादि और अविच्छिन्न परम्परा है जिसमें कर्म का करना और उसके फल का भोग, दोनों समान प्रवाह में पतित घटनामात्र हैं । इस मत में किसी अनुगत और स्थायी कर्त्ता और भोक्ता का स्वीकार नहीं है ।

कर्म का मूल है तृष्णा, और तृष्णा एक ओर अविद्या पर आश्रित है, दूसरी ओर सुख के अनुभव पर । एक प्रसिद्ध सदर्थ में कहा गया है ‘भिक्षुओ, ससार अनादि है । अविद्या से आच्छन्न और तृष्णा से बँधे हुए एक जन्म-में दूसरे जन्म को दीड़ते हुए जीवों की पूर्व कोटि पता नहीं चलती’<sup>१</sup> । नागार्जुन ने इसी की ओर उल्लेख किया है—

“पूर्वा प्रज्ञायते कोटिर्नैत्युवाच महामुनिः ।

संसारोज्ज्वराग्रो हि नास्यादिर्नापि पश्चिमम् ॥”

(मध्यमक० ११.१)

चन्द्रकीर्ति ने भी इस सूत्र का उद्धरण दिया है । अभिधर्मकोश में स्पष्ट कहा गया है कि ‘अविद्यायुक्त स्पर्श से वेदना उत्पन्न होती है, अविद्यायुक्त वेदना में तृष्णा उत्पन्न होती है’<sup>२</sup> । इस परवर्ती परिष्कृत निरूपण का प्राचीनतम बीज मुत्तनिपाण के अट्ठक-वग्ग में प्राप्त होता है । यहाँ दुःख के कारण को इच्छा, धान (गुण), काम, तृष्णा, ममकार, छन्द (सकल्प), स्पर्श और सज्ञा कहा गया है । यह प्रतीत्यसमुत्पाद के विकास की पहली अवस्था है । दूसरी अवस्था में विभिन्न दुःख के निदानों को जोड़कर कारण शृंखलाएँ प्रस्तुत की गयी हैं । निदानमयुक्त के अनेक सूत्रों में यह अवस्था देरी जा सकती है । परवर्ती बौद्धाचार्यों ने भी प्रतीत्यसमुत्पाद के ये अंग (वन्तुन, अविद्वत्-सित पूर्वस्वप्न) देखे थे । अभिधर्म कोश में कहा गया है कि सूत्रों में वही वास्तव निदानों का वर्णन है, कहीं ग्यारह का, कहीं दस का, कहीं नव का और कहीं आठ का” । गम्भिर ने इस आधार पर यह स्थापना की थी कि प्रतीत्यसमुत्पाद केवल सादृश्यात् नहीं है । बुद्धघोष ने कहा है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का भगवान् बुद्ध ने कही निम्न वर्णन किया है,

७०-२०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिदम, पृ० ४३१, पादटिप्पणी, १५३ ।

७१-अनमतग, समुत्त, संयुत्त (रो०) जि० २, पृ० १७८-९३ ।

७२-अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७१-७२ ।

७३-वही, पृ० ६०-६१ ।



कही विस्तृत । इसी मत का अनुवाद शंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में किया है<sup>७४</sup> । प्रतीत्यसमुत्पाद की इसी अवस्था का महाभारत में भी कदाचित् उल्लेख है—‘कुछ लोग पुनर्जन्म का कारण अविद्या, कर्म और चेष्टा मानते हैं और उनके साथ लोभ, मोह और दोषों के सेवन को । अविद्या को क्षेत्र मानते हैं, कर्म को बीज और तृष्णा को उसका पोषक ‘खाद-पानी’ । यही उनका पुनर्जन्म है<sup>७५</sup> । प्रतीत्यसमुत्पाद की तीसरी अवस्था उसके द्वादश निदानों की शृंखला के रूप में परिनिष्ठित होने पर सम्पन्न हुई ।

‘द्वादश निदान’—प्रतीत्यसमुत्पाद के अन्तर्गत द्वादश निदान इस प्रकार हैं—अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नामरूप, पञ्चायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, भव, जाति और जरा-मरण-शोक-परिदेव-दुःख-दीर्घमनस्य-उपायास । अविद्या को एक प्राचीन सन्दर्भ में मोह और तम स्कन्ध कहा गया है<sup>७६</sup> । अविद्या का अर्थ प्रायः चार आर्य सत्यों का अज्ञान बताया गया है । वस्तुतः अविद्या बुद्धि का भ्रान्त विकल्प अथवा मिथ्या अध्यवसाय मात्र नहीं है, प्रत्युत् अयथाभूत दर्शन का अनादि अभ्यास है । अनित्य, दुःखात्मक और अनात्मभूत चेतसिक और भौतिक जगत् में अहंकार-ममकार-पूर्वक सुख की खोज में विवश लगे रहने के हमारे अभिनिवेश के मूल में एक आवरण है जो कि चित्त की स्वाभाविक प्रभास्वरता को ढके रहता है । यही अविद्या है और इसकी निवृत्ति प्रतीत्यसमुत्पाद के साक्षात्कार के बिना नहीं हो सकती । परवर्ती आचार्य भदन्त श्रीलाभ का मत यहाँ पर उल्लेखनीय है कि ‘अविद्या’ सब क्लेशों की सामान्य-संज्ञा है, रागादि क्लेशों से व्यतिरिक्त कोई अविद्या नहीं है<sup>७७</sup> । ‘संस्कार’ का अनेक अर्थों में प्रयोग मिलता है, पर प्रतीत्यसमुत्पाद के प्रसंग में ‘संस्कार’ से चैतसिक सकल्प अथवा छन्द ही अभिप्रेत लगता है और इस अर्थ में संस्कार कर्म का ही सूक्ष्म मानसिक रूप है । नागार्जुन की उक्ति से इसका समर्थन होता है ..

“पुनर्भवाय संस्कारानविद्या निवृत्तस्तथा ।

अभिसंस्कुरुते यास्तैर्गति गच्छति कर्मभिः ॥”

(मध्यमक० २६।१)

७४-द्र०—ऊपर ।

७५-महाभारत (चित्रशाला प्रेस, पूना), शान्तिपर्व, २।८, ३२-३४ ।

७६-तु०—अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७१०, चन्द्रकीर्ति, मध्यमक ०१७, २८ पर ।

७७-तु०—मिनयेफ, रिशार्श सूर ल बुद्धीज्म, पृ० २२६ ।

अनेक सदर्थों में प्रतीत्यसमुत्पाद का निरूपण विज्ञान और नामरूप को अन्योन्याश्रित एवं आदिम निदान मान कर हुआ है। कुछ स्थलों में ऐसा प्रतीत होता है मानो विज्ञान ससारी हो, यद्यपि इसका प्रतिषेध भी किया गया है।<sup>७८</sup> नामरूप ने प्रायः “पाँच स्कन्ध” लिये गये हैं। यह उल्लेखनीय है कि महानिदान मुक्त में पटायतन का उल्लेख नहीं है एवं स्पर्श को नामरूप पर आश्रित कहा गया है। ‘स्पर्श’ का साधारण अर्थ इन्द्रिय अथवा मन का अपने विषय के साथ ‘सन्निकर्ष’ है। वेदना उममें उत्पन्न होने वाला सुख-दुःख का अनुभव है। कही वेदना द्विविध कही गयी है, कही त्रिविध। अनेक प्रकार से वेदनाओं का विभाजन और वर्गीकरण पाया जाता है। तृष्णा को ‘पीनर्भविकी, नन्दिराग-सहगता, तथा तन्नाभिनन्दिनी’ कहा गया है और उसके तीन प्रकार अक्सर बताये गये हैं,—कामतृष्णा, भवतृष्णा एवं विभवतृष्णा। तृष्णा मूलतः गुण की खोज और उसमें आसक्ति है। उसका जन्म प्रियरूप अथवा शास्त्ररूप में बताया गया है। तृष्णा में बंधे होने के कारण मनुष्य ससार के पार नहीं जा पाता। इस प्रसंग में बृहदारण्यक के वाक्य स्मरणीय हैं—‘इसीलिए कहा गया है कि मनुष्य काममय ही है, तो जैसी कामना होती है, जैसा सकल्प होता है वैसा ही कर्म करता है, जैसा कर्म करता है वैसा ही बनता है।’<sup>७९</sup> बुद्धघोष का कहना है कि अविद्या अथवा तृष्णा को मूल मानकर बुद्ध भगवान् ससार की उत्पत्ति बताते हैं<sup>८०</sup>। दोनों ही अनादि हैं, यद्यपि दोनों ही कारण परतन्त्र हैं। अविद्या और तृष्णा की सहकारिता से ही दुःख की उत्पत्ति होती है। तृष्णा के साथ छन्द का सम्बन्ध भी विचारणीय है। तृष्णा केवल च्छन्दा नहीं है। छन्द का अर्थ व्यापक है और उसमें ममस्त सकल्प और एषणाएँ मगूहीत हैं, धर्मच्छन्द भी और कामच्छन्द भी। तृष्णा वस्तुतः केवल कामच्छन्द को कहना चाहिए। पूर्वशैलीय सम्प्रदाय में यह माना जाता था कि धर्मतृष्णा अव्याहृत है और दुःख का कारण नहीं है<sup>८१</sup>। मज्झिमनिकाय में भी धर्मराग एवं धर्मनन्दी का उल्लेख मिलता है<sup>८२</sup>। नागार्जुन ने धर्मच्छन्द का भी निषेध किया है। प्रायः प्राचीन मदर्थों ने तृष्णा को राग, छन्द, प्रेम, पिपासा और परिदाह के साथ समानार्थक माना है।

७८—दीघ० सुत्त १५; संपुत्त, निदानसंपुत्त, सुत्त, ३८, ६४, तु०—ओरिजिन्स ऑन्

बुद्धिज्म, पृ० ४३८।

७९—तु० उप० ४४.५-६।

८०—विमुद्धिमग्गो, पृ० ३६८।

८१—कयावत्थु, १३.९-१०।

८२—मज्झिम (रो०) जि० १, पृ० ३५२।

उपादान तृष्णा के विषय का अभिनिवेशपूर्वक ग्रहण और समासकृत है। भव को प्रायः तीन वर्गों में बाँटा गया है—कामभव, रूपभव एवं अरूपभव। भव से ससरण एवं लोक दोनों के अर्थ सूचित होते हैं।

फलितार्थ यह है कि द्वादशनिदानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद के क्रमिक निष्पादन में अनेक कारणशृङ्खलाओं का संयोग हुआ है। प्राचीन सन्दर्भों में कहा गया था कि दुःख का कारण अविद्या है, अथवा संस्कार है, अथवा नामरूप को ही दुःख का कारण बताया गया था। मुखसवेदन, तृष्णा अथवा उपादान अलग-अलग भी दुःख के कारण कहे गये एवं इनमें से कुछ को जोड़ कर भी दुःखसमुदाय समझाया गया था। इस प्रकार दुःखसमुदाय से सम्बन्ध रखनेवाले सदर्भों में प्रतिपादित नाना निदानों के संग्रह और परिष्कार के द्वारा द्वादशार प्रतीत्यसमुत्पाद चक्र का निर्माण हुआ।

उत्तरकालीन व्याख्याएँ—उत्तरकाल में प्रतीत्यसमुत्पाद की विभिन्न व्याख्याएँ प्रस्तुत की गयीं। स्वविरवादी अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के अन्तर्गत कारणतासम्बन्ध के विमर्श के द्वारा एक नवीन और सूक्ष्मतर हेतुप्रत्ययवाद का प्रतिपादन हुआ। प्रतीत्यसमुत्पाद के विभिन्न निदानों के परस्पर प्रत्यय-सम्बन्ध समान नहीं हैं। उदाहरणार्थ, विज्ञान का नामरूप से अन्योन्यसम्बन्ध है जबकि जाति का जरामरण से पूर्वजात और उपनिश्रय संबंध है। परवर्ती अभिधर्मग्रन्थ संग्रह (पृ० १४०) के शब्दों में 'प्रतीत्यसमुत्पाद-नय तद्भाव-भावि-भावाकार-मात्रोपलक्षित है। जबकि प्रस्थाननय प्रत्यस्थिति को दृष्टि में रखकर प्रवृत्त होता है। प्रतीत्यसमुत्पाद के विषय में यह निर्धारित किया गया कि अविद्या, तृष्णा, उपादान संस्कार और कर्म कर्मभव के अन्तर्गत हैं जबकि विज्ञान, नामरूप, पञ्चायतन, स्पर्श और वेदना उपपत्तिभवे के अन्तर्गत हैं। प्रतीत्यसमुत्पाद का तात्पर्य यही है कि एक जन्म का कर्मभव दूसरे जन्म के उपपत्तिभाव को व्यवस्थित करता है। पूर्वजन्म के कर्मभव के केवल दो अंग वारह निदानों में कहे गये हैं। वर्तमान जन्म के कर्मभव के पाँचों अंग कहे गये हैं। अगले जन्म के उपपत्तिभव की सूचना केवल जाति और जरामरण के उल्लेख से मिलती है। अविद्या को सम्यग्दृष्टि का आवरण बताया गया। संस्कार को 'चेतना' अथवा संकल्प, विज्ञान को इन्द्रियो से और मन से उत्पन्न तत्त्वविषय का ज्ञान एवं नामरूप को शेष चार स्कन्ध। भव को द्विविध कहा गया—कर्मभव और उपपत्तिभव (द्र० विसुद्धिमग्गो)।

सर्वास्तिवादी अभिधर्म में अविद्या को पूर्वक्लेश-दशा समझाया गया है और संस्कार को पूर्वकर्म। उस प्रकार पूर्व जन्म के क्लेश और कर्म के कारण उत्पन्न नयी चेतना विज्ञान कही गयी है। अगले ७ अंग गर्भ से प्रारम्भ करके व्यक्ति के पूर्ण विकास तक

सृजित करते हैं। तृष्णा यौवन-प्राप्ति की अवस्था को डगित करती है, अन्तिम दो अंग अगले जीवन के हैं। बारहो अंग बराबर उपस्थित रहते हैं, केवल विभिन्न अवस्थाओं में उनमें प्राधान्य भेद होता है (द्र०-अभिधर्मकोश)।

सर्वास्तिवाद के अभिधर्म में भी प्रतीत्यसमुत्पाद का विलेखन हेतु प्रत्यय-विवेचन से पृथक् किया गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद के चार प्रकार बताये गये हैं—अणिक, प्राक-पिक, साम्बन्धिक और आवस्थिक। पहले प्रकार में यह निर्देश है कि प्रत्येक क्लिष्ट कर्म में ये समस्त अंग निष्पन्न होते हैं—मोह (अविद्या), चेतना (सस्कार), विज्ञान, उसके साथ संयुक्त अन्य स्कन्ध, इन्द्रियाँ, उनका विषयसम्पर्क, संवेदन, राग (तृष्णा), पर्यवस्थान (यथा अह्मी आदि, अर्थात् उपादान), कर्म (भव), इन सब धर्मों का जन्म (जाति), उनका परिपाक (जरा), और उनका भग (मरण)। इस व्याख्या के द्वारा समस्त क्लेशजीवन में प्रतीत्यसमुत्पाद की व्याप्ति सूचित होती है। प्रतीत्यसमुत्पाद को प्रवन्धयुक्त होने के कारण प्राकपिक कहा जाता है और हेतुफल-सम्बन्धयुक्त होने के कारण साम्बन्धिक। पाँच स्कन्धों की अवस्थाओं की परम्परा होने के कारण उमे आवस्थिक कहा जाता है। सघभद्र के अनुसार अभिधर्म के आचार्यों का मत था कि बुद्ध भगवान् ने प्रतीत्यसमुत्पाद का इस अन्तिम रूप में ही उपदेश किया था।

महायान में प्रतीत्यसमुत्पाद का विकास दूसरी दिशा में हुआ। हीनयान अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के व्यावहारिक पक्ष का विश्लेषण हुआ और एक नवीन हेतु—प्रत्ययवाद ने क्रमशः उसको स्थानच्युत कर दिया। महायान में प्रतीत्यसमुत्पाद के पारमार्थिक पक्ष को प्राधान्य दिया गया। जालिस्तम्ब सूत्र में इस द्वादशनिशानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद की विस्तृत आलोचना की गयी है, किन्तु साथ ही महायान की दृष्टि का समावेश है। इस विवेचन को प्रतीत्यसमुत्पाद के महायानिक विकास का पूर्ण रूप मानना चाहिए। नागार्जुन के मध्यमक-शास्त्र में उस विकास का पूर्ण रूप देगने में आता है जहाँ कि प्रतीत्यसमुत्पाद का शून्यता के साथ तादान्त्य स्थापित किया गया है। आर्यशालिस्तम्ब सूत्र में प्रतीत्यसमुत्पाद को धर्म और अनुत्तर धर्म-शरीर वृत्ति में अभिन्न माना है और प्रतीत्यसमुत्पाद को 'सतत-भमित, निर्जीव, अज्ञान, अमृत, अजान, अनन्तर, अप्रतिप अनालम्बन, शिव, अभय, अनाहार्य, अव्यय एवं अनुपपन्न-स्वभाव' बताया गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद को द्विविध बताया गया है—वाच्य और अव्याप्तिमान। एक अन्य विभाग भी प्रस्तुत किया गया है—हेतुपनिबन्ध और प्रत्ययवर्तिनियन्त्र। हेतुपनिबन्ध वाच्य प्रतीत्यसमुत्पाद उस प्रकार है—'जैसे बीज में अणुर, अणुर में पर, पर में गट, गट में नाळ, नाळ में गट, गट में गर्भ, गर्भ में शिशु, शिशु में पुत्र, पुत्र में पुत्र'।

न होने पर अकुर नहीं होता, यहाँ तक कि फूल न होने पर फल नहीं होता । बीज के होने पर अकुर की अभिनिवृत्ति होती है—ऐसे ही फूल के रहने पर फल की । बीज यह नहीं सोचता कि मैं अकुर को उत्पन्न करता हूँ, अकुर भी यह नहीं सोचता कि मैं बीज से उत्पन्न हुआ हूँ, किन्तु बीज के होने पर अकुर का प्रादुर्भाव होता है, फूल के रहने पर फल का ।' प्रत्ययोपनिबन्ध प्रतीत्यसमुत्पाद छ धातुओं के समवाय से सिद्ध होता है । ये छ धातुएँ हैं—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश और ऋतु । "पृथ्वी-धातु बीज का सधारणकृत्य करती है, जल-धातु बीज को गीला करती है । तेजो धातु बीज को पचाती है, वायु बीज को बाहर निकालती है, आकाश बीज को अनावरण करता है, ऋतु भी बीज को परिपक्व करती है । इन प्रत्ययों के न रहने पर बीज से अकुर उत्पन्न नहीं होता ।" जब ये सब धातुएँ अविकल होती हैं तो उनके समवाय से बीज के निरुद्ध होते हुए अकुर की उत्पत्ति होती है । पृथ्वी धातु को भी नहीं होता कि मैं बीज को सधारण करती हूँ, न अकुर को कि मैं इन प्रत्ययों से जनित हूँ, किन्तु इन प्रत्ययों के रहते हुए बीज के निरुद्ध होते अकुर की उत्पत्ति होती है । यह अकुर न स्वयंकृत है, है न परकृत, न उभयकृत, न ईश्वर-निर्मित, न कालपरिणामित, न प्रकृतिसंभूत, न एककारणाधीन, और न अहेतु-समुत्पन्न । इस बाह्य प्रतीत्यसमुत्पाद को पाँच कारणों से देखना चाहिए, अकुर अन्य है, बीज अन्य है, अतएव यह शाश्वत नहीं है । बीज के विरुद्ध हो चुकने पर अकुर की उत्पत्ति होती ही, ऐसा भी नहीं है । अतएव उच्छेद भी अनवकाश है । वस्तुतः जिस समय बीज निरुद्ध होता है उसी समय अकुर उत्पन्न होता है । जिस प्रकार तराज के पलड़ों में एक का झुकना और दूसरे का उठना समकालीन है । सक्रान्ति भी नहीं समझनी चाहिए क्योंकि बीज से अकुर विसदृश है । थोड़ा बीज बोया जाता है और विपुल फल उत्पन्न होते हैं, इसको अल्पहेतु से विपुल फल की उत्पत्ति मानना चाहिए । जैसा बीज बोया जाता है वैसा फल उत्पन्न होता है, यह तत्सदृशानुप्रवन्ध है ।

हेतुपनिबन्ध आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पाद अविद्यादि जरामरणान्त द्वादश-निदान-परम्परा है । यहाँ पर भी कोई कोई निदान दूसरे को बोधपूर्वक उत्पन्न नहीं करता, किन्तु एक-दूसरे की उत्पत्ति का कारण मात्र सिद्ध होता है । प्रत्ययोपनिबन्ध आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पाद पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश और विज्ञान—इन छ धातुओं के समवाय से सिद्ध होता है । जो शरीर के कठिन भाव को उत्पन्न करती है वह पृथ्वी है, जो शरीर के अनुपरिग्रहकृत्य का ससाधन करती है वह जलधातु है, जो खाये-पीये को पचाती है वह तेजोधातु है, आश्वास-प्रश्वास का कृत्य वायुधातु से होता है । शरीर के अन्दर की सुषिरता आकाश से उत्पन्न होती है । जो पाँच विज्ञानों में संयुक्त नास्त्व

मनोविज्ञान और नामरूप को उत्पन्न करती है वह विज्ञान-धातु कहलाती है। उन प्रत्ययों के न रहने पर शरीर की उत्पत्ति नहीं होती किन्तु उनके अविकल समवाय में होती है। पृथ्वीधातु न आत्मा है, न सत्त्व, न जीव, न जन्तु, न मनुज, न मानव, न स्त्री, न पुरुष, न नपुंसक, न मैं, न मेरा, न और किसी का। ऐसे ही शेष धातुओं में भी छ धातुओं की ऐक्य सज्ञा, पिडसज्ञा, नित्यसज्ञा, ध्रुवमज्ञा, शाय्वतसज्ञा, मुखमज्ञा, आत्म-सज्ञा, सत्त्वसज्ञा, जीव०, पुद्गलसज्ञा, मनुजसज्ञा, मानवसज्ञा, अहंकारसज्ञा, ममकारसज्ञा तथा ऐसा ही विविध अज्ञान अविद्या कहलाता है। इस प्रकार अविद्या के रहने पर विषयों में राग, द्वेष, मोह प्रवृत्त होते हैं। यही ससार कहलाता है। वस्तु-प्रतिविज्ञप्ति विज्ञान कहलाता है। विज्ञान के साथ उत्पन्न होनेवाले चार अरुपी स्कन्ध नाम कहलाते हैं। चार महाभूत रूप हैं और उनका सहारा लेकर उत्पन्न होनेवाले रूप भी रूप हैं। दोनों मिलकर नामरूप कहलाते हैं। नामरूप में सनिश्चित इन्द्रियाँ पञ्चयतन हैं। तीनों धर्मों का सन्निपात स्पर्श है। स्पर्श का अनुभव वेदना, वेदना का अध्यवगान तृष्णा, तृष्णा का वैपुल्य उपादान है। उपादान से उत्पन्न पुनर्जन्म का उत्पादक कर्म-भव है, भवहेतुक स्कन्धों का प्रादुर्भाव जाति है। उत्पन्न का स्कन्ध-परिपाक जरा, जीर्ण-स्कन्धों का विनाश मरण है, त्रियमाण सम्मूह का अन्तर्दाह शोक है, शोक से उत्पन्न विलाप परिदेवन है। पाँच विज्ञान-कार्यों में संयुक्त अमुख का अनुभव दुःख है। मानस दुःख दीर्घमस्य है। शेष उपक्लेश उपायास है। अथवा, तत्त्वों की अप्रतिपत्ति या मिथ्या प्रतिपत्ति अज्ञान या अविद्या है। अविद्या के रहने पर पुण्य, अपुण्य और आनेज्ज्य गामी विविध मस्कार उत्पन्न होते हैं। इनके अनुकूल विज्ञान होता है। नाम और रूप पाँच स्कन्ध हैं। नामरूप के बढ़ने से छ आयतनद्वारों में नाना पियाएँ प्रवृत्त होती हैं और जानी जाती हैं। यही पञ्चयतन है। इन आयतनों में छ गार्सवर्ग उत्पन्न होते हैं। जैसा स्पर्श होता है वैसी ही वेदना उत्पन्न होती है। वेदना या विमोक्षण से आस्वादन, अभिनन्दन, अध्यवसान तृष्णा है। गुण में वियोग न हो, वे घने को यह प्रार्थना उपादान है। प्रिय वस्तु की प्राप्ति के निष्ठ कर्मभाव है और उनमें स्वस्वों की उत्पत्ति होती है, उत्पन्न स्कन्धों का अन्ततः विनाश जरावरण है।

इस प्रकार यह द्वादशांग प्रतीत्यसमुत्पाद अन्योन्यहेतुत्व, अन्योन्यवृत्त, न अनिष्ट, न नित्य, न सन्कृत, न असन्कृत, न अहेतुक, न अप्रत्यय न वेदविना, न वेदविता, न प्रतीत्य-समुत्पाद, न अप्रतीत्यसमुत्पाद, न क्षयधर्म, न अधयधर्म, न विनाशधर्म, न निर्वाणधर्म, न निरुद्धधर्म, न अनिरुद्धधर्म, अनादि काल में प्रवृत्त नहीं जो तत्त्वों में समान रूप से जाना है। यद्यपि यह नदी की धारा में समान अविच्छिन्न प्रवृत्ति है, तथापि इस धारा में

विशेष रूप से हेतु बनते हैं। वे चार ये हैं—अविद्या, तृष्णा, कर्म और विज्ञान। विज्ञान बीजस्वभाव से हेतु होता है, कर्म क्षेत्र-स्वभाव से, अविद्या और तृष्णा क्लेश-स्वभाव से। कर्म और क्लेश विज्ञान के बीज को उत्पन्न करते हैं। कर्म विज्ञान के बीज के लिए क्षेत्र का कार्य करता है, तृष्णा विज्ञान के बीज को गीला करती है, अविद्या विज्ञान के बीज का अविकिरण करती है। इस प्रकार विज्ञानबीज कर्मक्षेत्र में प्रतिष्ठित, तृष्णास्नेह से अभिप्यदित, एव अविद्या से अवकीर्ण होकर बढ़ता है। विभिन्न उपपत्त्यायतन-प्रतिसिद्धि में मातृगर्भ में विज्ञान-बीज से नामरूप का अकुर उत्पन्न होता है। यह नामरूपाकुर न स्वयंकृत है, न परकृत, न उभयकृत, न ईश्वरकृत, न कालपरिणामित, न एक कारणाधीन और न अहेतुसमुत्पन्न, प्रत्युत माता-पिता के संयोग से, ऋतु-समवाय से, अन्य प्रत्ययो के समवाय से, आस्वादानुविद्ध विज्ञानबीज मातृगर्भ में . . . अस्वामिक, अपरिग्रह, अमम, आकाशसम मायिक धर्मों में हेतुप्रत्ययो के अवैकल्य के कारण नारूपाकुर को उत्पन्न करता है।

पाँच कारणों से चक्षुर्विज्ञान उत्पन्न होता है। चक्षु, रूप, आलोक, आकाश एव तज्जन्य मनोविकार। इन पाँच प्रत्ययों में चक्षु आश्रयकृत्य करती है, रूप आलम्बन, आलोक अवभास, आकाश अनावरण और तज्जन्य मनोविकार समन्वाहरण। ऐसे ही अन्य इंद्रियों के लिए भी विचारणीय है। कोई धर्म इस लोक से परलोक को सक्रमण नहीं करता, केवल हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण कर्म फल की प्रतिविज्ञप्ति होती है—जैसे सुपरिगुह्य दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब देखते हैं, किन्तु मुख उसमें सक्रमण नहीं करता, केवल हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण मुख की प्रतिविज्ञप्ति होती है। ऐसे ही इस लोक में मरा कही और उत्पन्न नहीं होता, केवल कर्मफल का भोग होता है। जैसे बहुत दूर से चन्द्रमा का बिम्ब अल्प-उदक पात्र में प्रतिबिम्बित होता है, ऊपर से नीचे गिरता नहीं है, ऐसे ही।

आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पाद में भी अगाधवत्, अनुच्छेद, असंक्रांति, अल्पहेतु से विपुल फल की उत्पत्ति और तत्सदृश अनुप्रबन्ध देखना चाहिए। इस प्रकार जो प्रतीत्यसमुत्पाद को समझता है वह पूर्वान्त और अपरान्त का अन्वेषण नहीं करता और लोक-प्रचलित समस्त आत्मवाद-प्रतिसंयुक्त जीववाद-प्रतिसंयुक्त, कौतुक-मगल-प्रतिसंयुक्त समस्त दृष्टियाँ उसकी क्षीण हो जाती हैं<sup>६१</sup>।

८३—शालिस्तम्बसूत्र से विपुल उद्धरण, चन्द्रकीर्ति की प्रसन्नपदा तथा शान्तिदेव के शिक्षासमुच्चय में उपलब्ध होते हैं।

नागार्जुन ने प्रतीत्यसमुत्पाद को शून्यता के साथ अभिन्न बताया । 'जो प्रतीत्यसमुत्पाद है उसे ही हम शून्यता कहते हैं, वही उपाय है, वही प्रज्ञप्ति है, वही मध्यमा प्रतिपद है ।'<sup>८४</sup> शून्यता स्वभावानुत्पत्ति-लक्षण है । गौडपाद ने इसी मिद्वन्त को उस प्रकार समझाया है 'जैसे मायिक बीज से मायिक अकुर उत्पन्न होता है, जो न नित्य है, न उच्छेद-धर्मा, ऐसे ही सब धर्मों को समझना चाहिए । सब धर्मों के अज होने पर उनके शाश्वत अथवा अशाश्वत होने की बात नहीं कही जा सकती । जहाँ शब्दों की प्रवृत्ति नहीं है, वहाँ विभेद नहीं किया जा सकता'<sup>८५</sup> ।

## निर्वाण

प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण—भगवान् बुद्ध ने अनुत्तर-शान्ति-पद की खोज में घर-बार छोड़ा और उनकी खोज तब पूरी हुई जब उन्होंने सम्बोधि में गम्भीर, शान्त, उत्तम और अतर्कविचर धर्म प्राप्त किया । इस धर्म को द्विविध वर्णित किया गया है—प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण<sup>८६</sup> । प्रतीत्यसमुत्पाद, उदम्प्रत्ययता अथवा मध्यमा प्रतिपद् अनित्य सस्कारों के प्रवाहरूप ससार को परतन्त्र और सापेक्ष सूचित करती है तथा परमार्थ को अन्त-विवर्जित एव अनिर्वचनीय । निर्वाण अर्थात् 'बुझ जाने' में ससार का निरोध एव सत्य की प्राप्ति सूचित होती है । प्रतीत्यसमुत्पाद 'धर्म' को नियम और सीमा के रूप में संकेतित करता है, निर्वाण विमुक्ति और भूमा के रूप में । प्रतीत्यसमुत्पाद में ससार का गभीरतम 'लक्षण' (और परमार्थ की 'अलक्षणा') प्राप्ति होती है, निर्वाण में आध्यात्मिक जीवन का लक्ष्य ।

निर्वाण—अतर्क्य और नित्यसत्य—सम्बोधि के मन्दर्भ में निर्वाण को अन्तर्य 'गम' कहा गया है और उसका वर्णन किया गया है—“सर्व-संस्कार-शमय, सर्वोपनि-पत्ति-निस्सर्ग, तृष्णा-क्षय, विराग, निरोध ।” सत्ता जात, भूत, समुत्पन्न, ज्ञान, समुत्पन्न और अध्रुव है ।” उसका “निस्सरण है शान्त, अतर्कविचर, ध्रुव, अज्ञात, अममृत्पन्न, अशोक, विरज पद ।”<sup>८७</sup> । ये विशेषण उपनिषदों के आत्म-वर्णन की प्रतिध्वनि गुनाने हैं, तथा

८४—सु०—चैल, बौद्धागमार्थ संग्रह, पृ० १९४ प्र० मध्यमक० २४ १८ ।

८५—गौडपाद, माण्डूक्यकारिका, ४ ५९-६० ।

८६—उदा०, संयुक्त (रो०) जि० २, पृ० १०५-६ ।

८७—इतिवृत्तक, मुक्त ४३ ।



‘विरज पर आकाशादज आत्मा महान् ध्रुव’<sup>८८</sup> अथवा, ‘नैषा तर्केण मतिरापनेया’<sup>८९</sup> । ससार अनित्य होने के कारण मिथ्या है, निर्वाण नित्य और सत्य है । “तहि मुमा य मोसधम्म त सच्च य अमोसधम्म निब्बान ।”<sup>९०</sup> इसी वचन को नागार्जुन और चन्द्रकीर्ति ने उद्धृत किया है—‘तन्मृपा मोषधर्म यद्भगवानित्यभाषत । सर्वे च मोषधर्माण सस्कारास्तेन ते मृपा’<sup>९१</sup> । ‘एतद्धि खलु मिश्रव परम सत्य यदिदममोषधर्म निर्वाण सर्वसस्काराञ्च मृपा मोषधर्माण इति’<sup>९२</sup> । यह स्मरणीय है कि शाकरवेदान्त में भी निर्विकारता सत्य का लक्षण है<sup>९३</sup> । निर्वाण परम-सत्य है, अनन्यथाभावि, अच्युत, अमृत, अत्यन्त, अप्रमाण, अचिन्त्य । अनन्त और अचिन्त्य अमृत पद उपनिषदों में सुपरिचित हैं । यो वैभूमा तदमृत यदल्प तन्मर्त्यम्<sup>९४</sup> ।

**निर्वाण-प्रपञ्चोपशम**—अनेक प्राचीन सन्दर्भों में निर्वाण को अप्रपञ्च, निष्प्रपञ्च, प्रपञ्चनिरोध, अथवा प्रपञ्चव्युपशम कहा गया है<sup>९५</sup> । प्रपञ्च शब्द उपनिषदों में मिलता है, किन्तु विरल है<sup>९६</sup> । इसके अर्थ प्रायः नाम-रूप के सदृश थे । निर्वाण में समस्त प्रपञ्च का अतिक्रमण हो जाता है । ‘यत्थ आपो च पठवी तेजो वायो न गाधति ॥ न तत्थ सुक्का जोतन्ति आदिच्चो न प्पकासति ॥ न तत्थ चन्दिमा भाति नमो तत्थ न विज्जति ॥ यदा च अत्तना वेदि मुनि सो तेन ब्राह्मणो ॥ अथ रूपा अरूपा च सुख-दुक्खा

८८-बृ० उप० ७.२.२३—आत्मा निर्मल, आकाश से परे, अज, महान्, ध्रुव है ।”

८९-कठ० १.२.९—“यह ज्ञान तर्क-सुलभ नहीं है ।”

९०-मज्झिम (रो०) जि० ३, पृ० २४५—“जो नश्वर है वह मिथ्या है, अनश्वर निर्वाण ही सत्य है ।”

९१-मध्यमक० १३.१—“भगवान् ने कहा है कि जो विनश्वर है वह मिथ्या है, संस्कार एक विनश्वर है, अतः वे मिथ्या हैं ।”

९२—“भिक्षुओ, यह अविनाशी निर्वाण ही परम सत्य है, सब संस्कार विनाशी मिथ्या हैं ।” (चन्द्रकीर्ति का उद्धरण) ।

९३-द्र०—शांकरभाष्य, ब्र० सू० २.१.११ पर तथा गीता, २.१६ पर ।

९४-छा० उप० ७.२४ ।

९५-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, पृ० ४७४, पाद टि० १६० ।

९६-श्वेताश्वतर, ६.६, माण्डूक्य, ७.१२ ।

पमुच्चति' ॥<sup>१०</sup> यह समस्त लोक से निराली 'अपने से जानने' की अवस्था उपनिषदों में वर्णित आत्मज्ञान अथवा 'अपने को जानने' से तुलनीय है। 'न तत्र मूर्यो भानि न चन्द्र-तारक, नेमा विद्युतो भान्ति कुतोऽयमग्नि' ॥<sup>११</sup> यह अवस्था अनिर्वचनीय है—

‘यत्थ आपो च पठवी तेजो वायो न गावति ।

अतो सरा निवत्तन्ति एत्थ वट्ट न वट्टति ।

एत्थ नाम च रूप च असेसमुपरुज्झति ।” इसमें तुलनीय है तै० उप० (२ १) की उक्ति—‘यतो वाचो निवर्तन्ते’—अर्थात् जहाँ से वाणी निवृत्त हो जाती है।

निर्वाण—परम निःश्रेयस—निर्वाण अशेष साधना का लक्ष्य है। ‘अमतो गामा सत्त्वधम्मा’, ‘निव्वानो गाथा ब्रह्मचरिय।’ निर्वाण को ‘प्राप्तव्य’, माक्षात्कर्तव्य कहा गया है। वह अनुत्तर, उत्तम, परम है। वस्तुतः वही ऐषणीय है, वही वास्तविक प्रयोजन है। इसीलिए निर्वाण को अर्थ, निपुणार्थ, परमार्थ, उत्तमार्थ कहा गया है। यह स्मरणीय है कि उपनिषदों में भी निःश्रेयस के लिए अर्थ शब्द का प्रयोग मिलता है, यथा ‘हीयतेऽर्थश्च उ प्रेयो वृणीते’ (कठ०) ‘कृतार्थो भवते वीतशोक’ (श्वेत०)। निर्वाण को अनुत्तर योग-क्षेम भी कहा गया है (मज्झिम (रो०) १ १६३ इत्यादि)। उपनिषदों में उस ‘पार’ की उपमा अनेक बार आयी है—‘शोकस्य पार—’ (छा० ७ १३), तमस पार—, ‘अभयस्य पार—’, ‘अभय तृतीर्षता पार—’ (मुण्डक० २ २६)। निर्वाण को भी बहुधा मसार का ‘वह पार’ कहा गया है, यथा सयुक्त० (रो०) ४ १ ३५ इत्यादि।

निर्वाण—परम-सुख—निर्वाण में निःशेष सम्कारों का उपगम हो जाना है और इस कारण उसे ज्ञान्त अथवा ज्ञान्ति-पद कहा गया है। यही नहीं, उस उपगम से

९७—उदान, सुत्त १०, “जहाँ जल, पृथ्वी, तेज, वायु की पहुँच नहीं है, वहाँ तारकादि द्योतित नहीं होते, न आदित्य प्रकाशित होता है, न वहाँ चन्द्रमा चमकता है, वहाँ अन्धेरा नहीं है, जब मुनि स्वयं अपने में जानता है, वह रूप और अरूप, सुख और दुःख में मुक्त हो जाता है।”

९८—कठ० २ ५ १५—“न वहाँ सूर्य चमकता है, न चाँद-नारे, ये विशिष्टता नहीं चमकती, वह जगति कहीं से (चमकती) ?”

९९—सयुक्त (रो०) जि० १, पृ० १५—“जहाँ पृथ्वी, जल, तेज, वायु की पहुँच नहीं है, वहाँ वे शब्द निवृत्त हो जाते हैं, वहाँ ‘गति’ नहीं है, वहाँ भोग-तम-रूप निरुद्ध हो जाते हैं।”

सुख कहा गया है। निर्वाण को साक्षात् भी परम अथवा अचल सुख कहा गया है।<sup>१००</sup>। 'एत खो परम वाण एत सुखमनुत्तमम्—'<sup>१०१</sup>। विभाषा में सूत्र उद्धृत किया गया है— "मार्ग-मुख से निर्वाण सुख प्राप्त होता है।"<sup>१०२</sup>। महायानी आचार्यों ने भी निर्वाण को सुख-रूप माना है,—'अनपायसुखैकरसं शिवम्'<sup>१०३</sup>। किन्तु इस सुख को सुख-सवेदन न समझना चाहिए। भगवान् ने केवल सुख वेदना को ही सुख में नहीं बताया है, अपितु जहाँ-जहाँ मुख उपलब्ध होता है सबको सुख में बताया है<sup>१०४</sup>। इस विलक्षण सुख की चर्चा उपनिषदों में भी है, यथा 'तदेतदिति मन्यन्तेऽनिर्देश्य परम सुख—' (कठ० २५. १४)। पूसे महोदय ने कहा है कि यह निराला सुख जो कि सवेदन-व्यतीत है, कम-से-कम पाञ्चात्य जिज्ञासुओं के लिए नितान्त दुर्बोध है। किन्तु पश्चिम में भी "बोधोन्मीलित" की बात सुविदित रही है।

निर्वाण-मुक्ति—प्रज्ञा के द्वारा चेतोविमुक्ति का लाभ होता है। 'चित्त विमुक्त होता है, विमुक्त होने पर 'विमुक्त हुआ' यह बोध होता है, "जन्म क्षीण हो गया, ब्रह्म-चर्य पूरा हो गया, कर्तव्य कर लिया अब और ससार शेष नहीं है," यह समझ लेता है"<sup>१०५</sup>। ज्ञान के द्वारा आस्रवों के क्षीण होने पर अकुप्पा, अनुत्तरा विमुक्ति प्राप्त होती है। यही अर्हत्व का लाभ है। आस्रवों का पहला वर्गीकरण कदाचित् त्रिविध था—कामास्रव, भवास्रव और अविद्यास्रव। शीघ्र ही इनके अतिरिक्त एक चौथा दृष्ट्यास्रव भी जोड़ा गया। विमुक्ति की अवस्था राग, द्वेष और मोह के क्षय की है और इसे अमृतत्व कहा गया है<sup>१०६</sup>। यहाँ सब गाँठें खुल जाती हैं, एषणाओं का क्षय हो जाता है, बन्धन टूट जाते हैं। इस विराग और विसययोग, निरोध और विमुक्ति की दशा को निर्वाण-स्थानीय माना गया है। विमुक्ति को विद्या का प्रतिभाग कहा गया है, और निर्वाण को विमुक्ति

१००—मज्झिम (रो०) जि० १, पृ० ८, दीघ (रो०) जि० २, पृ० ९४ ?

१०१—अगुत्तर (रो०) जि० ३, पृ० ३५४—("यहाँ परमज्ञान है, यही अनुत्तम सुख है।

१०२—अभिधर्मकोश, जि० ४, पृ० १२७, पाद टि० ३।

१०३—चन्द्रकीर्ति, मेम० एशियाटिक सोसायटी, ३.४७६।

१०४—मज्झिम (रो०) जि० १, पृ० ४००।

१०५—द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिधर्म, पृ० ४५९-६०।

१०६—सयुत्त० (रो०) जि० ५, पृ० ८।

का प्रतिसरण<sup>१००</sup> । अन्यत्र विमुक्ति को स्मृति का प्रतिसरण कहा गया है और निर्वाण को विमुक्ति का<sup>१०१</sup> । ऊपर निर्दिष्ट वर्णन उपनिषदों के मोक्षपरक वाक्यों का स्मरण दिलाता है—

‘सर्वगुहाग्रन्थिभ्यो विमुक्तोऽमृतो भवति’<sup>१०२</sup> । ‘यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते । कामा येऽज्य हृदि स्थिता । अर्थ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते ॥’<sup>१०३</sup> । ‘विशया तदारोहन्ति यत्र कामा परागता’<sup>१०४</sup> ।

निर्वाण में आस्रव, एषणाएँ, राग-द्वेष-मोह, संयोजन, तृष्णा, कर्म, भव, नाम-रूप, संस्कार, उपधि, आदि अशेष का निरोध हो जाता है । समासत जन्म-मरण की परम्परा अविद्या, क्लेश और कर्म पर आश्रित है । विद्या से क्लेश क्षीण हो जाता है । उस प्रकार संसार-चक्र का निरोध हो जाता है । साधारणतः इसे ही निर्वाण कहा गया है । चन्द्र-कीर्ति के शब्दों में “तथागत का शासन और उसके धर्मानुधर्म की प्रतिपत्तिपूर्वक जिन पुरुषों ने ब्रह्मचर्यवास किया है उनको भगवान् ने दो प्रकार का निर्वाण बताया है, मोक्ष-शेष और निरुपधि-शेष । निरवशेष अविद्या, राग आदि क्लेश-गण के प्रहाण से मोक्ष-शेष निर्वाण होता है ।—उपधि-शब्द से आत्म-प्राप्ति के निमित्त पाँच उपादान-रान्ध कहे जाते हैं । जिस निर्वाण में स्कन्ध मात्र भी शेष नहीं रहते वह निरुपधि-शेष निर्वाण है”<sup>१०५</sup> ।

निर्वाण और निरोध—प्रश्नोपनिषद् में (१.१०) निरोध अपुनरावृत्ति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है । छान्दोग्य में (८.६) कहा गया है कि अज्ञानियों के लिए जो निरोध है वही ज्ञानी के लिए प्रपदन है । वस्तुतः निरोध अथवा निर्वाण केवल विनाश को सूचित नहीं करता । प्राचीन सदर्भ में आग का बुझना आग का नाश नहीं, बल्कि उसका अपने मूल-प्रभव में फिर से लय माना जाता था । श्वेताश्वतर में (१.१३) कहा गया है कि “जैसे अपने जन्मस्थान में लीन वह्नि का मूर्त्तत्वं नहीं देखा जाता,

१०७—मज्झिम (रो०) १.३०४ ।

१०८—संयुक्त० (रो०) ५.२१८ ।

१०९—मुण्डक० ३.२.९—“सर्व बुद्धि की गाँठों में मुक्त, अमर हो जाता है ।”

११०—कठ० ६.१४—“जब मर्त्य की हृदयस्थित सब कान्ताएँ छूट जाती हैं तो यह अमर हो जाता है, यहाँ ब्रह्मप्राप्ति करता है ।”

१११—शातपथ० जि० २, ११११, (अच्युतप्रबन्धमाला) ।

११२—प्रसन्नपदा, मध्यमक०, पृ० ५१९ ।

किन्तु साथ ही उसके सूक्ष्मरूप का नाश नहीं होता—इत्यादि ।” मैत्रायणीय आरण्यक (६.३४१) में कहा गया है कि “जैसे ईंधन के अभाव में अग्नि अपनी योनि में उपशान्त हो जाती है, ऐसे ही वृत्तियों के क्षय से चित्त अपनी योनि में उपशान्त हो जाता है ।” कठोपनिषद् में (२५९) कहा गया है जैसे एक ही अग्नि विश्व में प्रविष्ट नाना रूपों में प्रकट होती है ऐसे ही एक ही अन्तरात्मा सब जीवों में विभिन्न रूप से प्रकट होती है । इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि उपनिषदों में यह माना जाता था कि अग्नि का एक सूक्ष्म, व्यापक रूप है जो अदृश्य है और एक जाज्वल्यमान प्रकट रूप है, जो बुझने पर सहृत हो जाता है और अग्नि फिर से अपने मूल में लीन हो जाती है । आत्मा और चैतन्य के विषय में भी ऐसी ही धारणा थी कि इनकी ससार में नाना अभिव्यक्ति होती है । जब इस नानात्व और बाह्य अभिव्यक्ति के कारणभूत अज्ञान एवं काम और कर्म समाप्त हो जाते हैं तो आत्मा अथवा चैतन्य की ज्योति भी अपना ससार में प्रकट रूप छोड़कर मूल परमरूप धारण कर लेती है । इस प्रसंग में निरोध अथवा निर्वाण नाश का सूचक नहीं है, किन्तु व्यक्तरूप छोड़कर मूलरूप धारण करना द्योतित करता है । वस्तुतः आग के बुझने का दृष्टान्त इस प्रसंग में आधुनिक दृष्टिभेद के कारण प्रायः ठीक नहीं समझा गया है । वत्सगोत्र नाम के परिव्राजक ने भगवान् बुद्ध से पूछा था—“गौतम, विमुक्त-चित्त भिक्षु कहाँ जन्म ग्रहण करते हैं ?” “वत्स, जन्म ग्रहण करते हैं यह नहीं कहा जा सकता ।” “तो क्या गौतम, जन्म नहीं ग्रहण करते ।” “जन्म नहीं ग्रहण करते, वत्स, यह भी नहीं कहा जा सकता ।”<sup>११३</sup> इस सलाप से वत्सगोत्र के चित्त में व्यामोह उत्पन्न हुआ और उसका निवारण करते हुए तथागत ने कहा, “जो यह हमारे सामने आग बुझती है यह आग यहाँ से किस दिशा को गयी . । ऐसे ही जिस रूप से तथागत को सकेतिक किया जा सके, वह रूप तथागत का प्रहीण हो गया और उनके विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि उनका जन्म होगा अथवा नहीं ।” उपसीवमाणवपृच्छा में यह कहा गया है “जैसे आग की लपट वायुवेग से बिखरने पर अस्तगत हो जाती है और उसका पता नहीं चलता ऐसे ही नाम-काय से (=नाम-रूप में) विमुक्त होने पर मुनि भी अस्तगत हो जाता है और उसका पता नहीं चलता ।” “अस्तगत होने पर वह रहता है या नहीं रहता यह ठीक समझाईये”, यह पूछे जाने पर तथागत ने कहा, “अस्तगत का कोई प्रमाण (नाम, सीमा) नहीं है । जिससे उसके बारे में कहा जाय, वह नहीं है । सब धर्मों के निराकृत

होने पर समस्त वचनपथ भी निराकृत हो जाते हैं ।<sup>११४</sup> इन मदर्थों से स्पष्ट है कि अग्नि के बुझने की प्राचीन बौद्ध धारणा उपनिषदों के समान थी<sup>११५</sup> और अतएव यह मानना उचित होगा कि निरोध अथवा निर्वाण का निरन्वय विनाश के अर्थ में तथागत ने प्रयोग नहीं किया था अपितु ससार के अवसान और एक मूल अनिवर्चनीय पद की प्राप्ति की सूचना के लिए किया था । इस प्रसंग में बुद्ध के द्वारा उच्छेदवाद का प्रणिद निराकरण स्मरणीय है । यदि निर्वाण की प्राप्ति में औपनिषद शाय्वतवाद नहीं देखना चाहिए तो साथ ही उसमें प्रचलित उच्छेदवाद भी नहीं देखना चाहिए । निर्वाण की प्राप्ति के बाद शाश्वत बना रहना इसलिए नहीं कहा जाता क्योंकि ब्रह्म रहने का जागतिक अर्थ नामरूप से सीमित है ।<sup>११६</sup> नामरूप ससार के नाश निवृत्त हो जाता है, अतएव जैसी सत्ता को हम ससार में प्रचलित मानते हैं वैसी सविशेष सत्ता निर्वाण में नहीं रहती । दूसरी ओर परिनिवृत्त तथागत का उच्छेद भवत्या निराकृत है । शाश्वत और उच्छेद, सत् और असत् में न समाता हुआ निर्वाण अनिवर्चनीय पद है जिसे समझने के लिए अन्य अन्तर्ग्राहिणी दृष्टियों को छोड़ मध्यमा प्रतिक का स्वीकार आवश्यक है । श्री रामकृष्ण परमहंस ने इस विषय पर कहा था कि बुद्ध भगवान् स्वरूप-बोध की अवस्था में पहुँचे थे जहाँ सत् और असत् शब्दों का प्रयोग नहीं किया जा सकता, क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व प्रकृति के गुण हैं और स्वरूपबोध प्रकृति के परे ।<sup>११७</sup> इस प्रसंग में महाभारत के शान्तिपर्व में भरद्वाज और भृगु में आग बुझने पर विवाद स्मरणीय है । उच्छेदवादी दृष्टि में भारद्वाज की उक्ति दी कि अनिन्धन, शान्त अग्नि को मैं नष्ट हुआ ही मानता हूँ क्योंकि उसकी गति, पमाण अथवा सम्यान कहीं नहीं उपलब्ध होते,<sup>११८</sup> किन्तु भृगु उन्हें समझाते हैं कि अग्नि बनी रहती है यद्यपि उसका रूप अप्रत्यक्ष और सूक्ष्म हो जाता है ।<sup>११९</sup>

वस्तुतः निर्वाण को केवल विनाश अथवा अभाव मानने का दुराग्रह इन विद्वान् पर आधारित है कि बुद्ध भगवान् ने आत्मा का सर्वथा निराकरण किया था अतएव

११४—खुद्द ना०, सुत्त निपात, जि० १, पृ० ४३० ।

११५—तुलनीय—“यथा नष्टं त्यन्दमाना नमूद्रेऽन्नं गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।

तथा विहायानामरूपाहिमुत्त परात्परं पुरणमुपेति दिश्यन् ॥”

(मूलसूत्र, ३२.८)

११६—रामकृष्णवचनान्त, ३०८० ।

११७—महाभारत, शान्तिपर्व, १८७३-६ ।

सस्कार-प्रवाह के अतिरिक्त जीवन में और कोई स्थिर सत्य स्वीकार नहीं किया । यदि ऐसा है तो अवश्य ही ससार के प्रवाह का निरोध सर्वथा उच्छेद से अविभाज्य है और यह मानना होगा कि समस्त अनुभव और जगत् केवल एक दुःख-प्रवाह है जो कि निर्वाण में बन्द हो जाता है । किन्तु यदि यही अग्रेष सत्य है तो शाश्वत के साथ-ही-साथ उच्छेद का निराकरण क्यों किया गया, और निर्वाण में, जैसा कि ऊपर दिख-लाया गया है, नित्य, अनन्त और अनिर्वचनीय शान्ति एवं सुख क्यों कहा गया ? सच यह है कि निर्वाण में प्रपञ्च का उपशम हो जाता है और उसके साथ वाणी की शक्ति का । किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि समस्त आध्यात्मिक साधना उच्छेद में समाप्त हो जाती है । निर्वाण का स्वरूप तर्कगम्य न होते हुए भी उसकी पर-मार्थता निर्विवाद है । निर्वाण में दुःख का अन्त हो जाता है, किन्तु सब कुछ का अन्त नहीं होता । उपनिषदों के ब्रह्मवाद से यहाँ एक मुख्य भेद यह है कि ब्रह्म को उप-निषदों में प्रायः सद्रूप कहा है । दूसरी ओर निर्वाण अभावरूप न होते हुए भी भावरूप नहीं कहा जाना चाहिए । किन्तु यह भेद वस्तुतः प्रतिपादन की शैली का भेद है, क्योंकि उपनिषदों में भी ब्रह्म अथवा आत्मा की सत्ता निर्विशेष है एवं नामरूप से मुक्त है और इस कारण द्वैत-विदित साधारण सत्ता से नितान्त भिन्न है । इससे अधिक महत्त्व-शाली भेद यह है कि उपनिषदों में ब्रह्म को जगत् का कारण बताया गया है । निर्वाण को केवल साधना के लक्ष्य के रूप में ही संकेतित किया गया है, किन्तु यहाँ पर भी यह स्मरणीय है कि पिछले शाक्य वेदान्त में ब्रह्म का जगत्-कारणत्व केवल तटस्थ लक्षण रह गया है और इस प्रकार वेदान्त एवं सद्धर्म में विभाजक-रेखा प्रतनु हो गयी है । गौडपाद के आगम-शास्त्र में देखने से इन दोनों का सादृश्य अनिवार्य रूप से प्रकट हो जाता है । किन्तु प्राचीन उपनिषदों एवं बौद्ध सद्धर्मों में जगत् का मिथ्यात्व बीज-रूप से सूचित होने पर भी स्पष्ट प्रतिपादित नहीं है, और इसलिए उपनिषदों के ब्रह्म का जगत्-कारणत्व उसे केवल प्रपञ्चोपशम-रूप निर्वाण से विभाजित करता है ।

**आत्मा—**निर्वाण का विचार आत्मा, पुरुष अथवा पुद्गल के विचार के बिना पूरा नहीं हो सकता । आपाततः नाना पुरुष संसरण करते हुए दुःख अनुभव कर रहे हैं एवं निर्वाण की खोज करते हैं । इन ससारियों का स्वरूप क्या है, एवं कौन निर्वाण को प्राप्त करता है और निर्वाण की प्राप्ति के पश्चात् उसका क्या होता है, इन प्रश्नों का उत्तर देना आवश्यक है । अनेक विद्वानों ने यह कहा है कि भगवान् बुद्ध ने अपने समय में प्रचलित आत्मवाद का खंडन किया एवं ससारी को संसरण प्रवाह में निमग्न कर

दिया ।<sup>११८</sup> इसके प्रतिकूल कुछ विद्वानों ने यह कहा है कि उन प्रचार का दैगत्म्य-वाद परवर्ती भिक्षुओं और आचार्यों की वृद्धि की उपज है । तथागत ने केवल अनात्मभूत तत्त्वों में आत्मा के न देखने का उपदेश दिया था, आत्मा का स्वीकार तिरस्कार नहीं ।<sup>११९</sup> नागार्जुन का कहना है कि विशेष अभिप्राय में तथागत ने आत्म-वाद अथवा अनात्मवाद दोनों का उपदेश किया, किन्तु उनका वास्तविक अभिप्राय यह था कि न आत्मवाद तात्त्विक है, न अनात्मवाद । दोनों ही कौटिल्यों ने परे अनिर्वचनीय रूप से सत्य प्रतिष्ठित हैं ।<sup>१२०</sup>

प्राचीन पालि साहित्य में अज्जत्त, पच्चन, उत्तभाव, पहित्तन, भावित्तन आदि शब्दों में अत्ता का विशिष्ट उपयोग मिलता है । “अज्जत्त” परवर्ती काल में ‘मात्ता’ का प्रतियोगी मात्र रह गया था, किन्तु प्राचीनतर कुछ स्थलों में अज्जत्त के साथ अनात्म-देयता और कल्याण की भावना सम्बद्ध थी । अज्जत्त-चिन्ता, अज्जनरगो अज्जत्तचित्त, इन प्रयोगों में स्पष्ट ही बाह्य जगत् में एक ऊँचे स्तर को आध्यात्मिक माना गया है । ‘अज्जत्तं गुह्यं अनुयुञ्ज्ये’<sup>१२१</sup> अथवा “अज्जनं जल्लयामि जीति” ।<sup>१२२</sup> इन प्रयोगों में भी आध्यात्मिकता केवल आन्तरिकता नहीं है । ऐसे ही “पच्चनमेव ज्ञापण”, “पच्चत्तवेदनीय” आदि प्रयोगों में मापारण लौकिक चित्त के द्वारा बाह्य वस्तुओं के ज्ञान में परे का ज्ञान विवक्षित है । यह सच है कि ‘पहित्तन’ और ‘भावित्तन’ में अत्ता चित्त के अर्थ में प्रयुक्त हुआ माना जा सकता है । एवं ‘अनभाव’ का प्रयोग व्यक्तिविशेष के रूप में उपपत्तिशून्य मूर्ति का होता है । ‘अनभाव’ निरालम्ब कर्म का फल था और व्यक्तित्व का भौतिक रूप उसमें मगूहीत था । ‘अनभाव’ स्वयं ही आत्मा नहीं है, प्रत्युत आत्मा का मोक्ष-निर्णय में देखागिरा है ।<sup>१२३</sup> इसके सिवाही गौतम-निकाय के कौशल-मार्ग में अत्ता को प्रियतम कहा गया है ।<sup>१२४</sup>

११८—उदा०, राजजडेविट्स, अमेरिकन लेक्चर्स, पृ० २६-४१, इन्टरनैशनल, मैट्रान

कन्सेप्शन ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० ७३, इन्डिया ।

११९—श्रीमती राजजडेविट्स, “जात्य”, “बुद्धिज्म”, “हाट वॉन दि आरिजिनल गौत्मेर” इत्यादि ।

१२०—मध्यमक०, १८६ ।

१२१—मज्झिम (सो०) ३, २३० ।

१२२—मज्झिम (सो०) १ १६९ ।

१२३—‘अनभाव’ पर २०—जौरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म पृ० ४८६-८७ ।



कहा है कि 'अत्तकाम' हिंसा नहीं करता । आत्मा की प्रेष्ठता और आत्मकामता की श्रेष्ठता का रानी मल्लिका के द्वारा अभिधान और तथागत के द्वारा उसका समर्थन बृहदारण्यक के याज्ञवल्क्य-मैत्रेयी-संवाद की याद दिलाता है, जहाँ यह कहा गया है 'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति ।' याज्ञवल्क्य का इससे निष्कर्ष यह था, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यं श्रोतव्यं मन्तव्यं निदिध्यासितव्यं" । तथागत ने भी विनय में भद्रवर्गीय तरुणों का उपदेश दिया "अत्तानं गवसेप्पयाथ ।"<sup>१२८</sup> ऐसे ही 'धम्मपद' में कहा गया है कि 'अन्धकारेण ओनद्धा प्रदीपं न गवसेत्थ ।'<sup>१२९</sup> एवं अनेक स्थलों पर 'अत्तदीपाविहरथ', यह उपदेश पाया जाता है । इसके साथ बृहदारण्यक का वाक्य तुलनीय है—“आत्मैवास्य ज्योतिर्भवतोत्यात्मनैवाय ज्योतिषास्ते पल्ययते कर्म कुरुते विपल्येतीति ।”<sup>१३०</sup> ऐसे ही “ब्रह्मभूतेन अत्तना” एवं “पहाय वो गमिस्सामी कतम्मे-सरणमत्तनो”,<sup>१३१</sup> इन वाक्यों में भी आत्मा का ओपनिपद्-अर्थ देखा जा सकता है । इस प्रसंग में महाभारत (शान्तिपर्व, १९९ २३) का यह श्लोक भी तुलनीय है—

“अमृताच्चामृतं प्राप्तः शान्तीभूतो निरात्मवान् ।

ब्रह्मभूतः स निर्द्वन्द्वः सुखी शान्तो निरामयः ॥”

यह श्लोक मानो बौद्ध सन्दर्भ से उद्धृत हो । यहाँ “निरात्मवान्” आत्मा का नहीं, अहंकार का निषेध करता है । कुछ स्थलों पर आत्मा को विवेक-बुद्धि के अर्थ में भी प्रयुक्त किया गया है । धम्मपद में अत्ता शब्द जीव की ससार दशा को घोषित करता है । परवर्ती बौद्ध आचार्यों ने इन प्रयोगों में अत्ता को अहंकारयुक्त चित्त का वाचक माना, किन्तु कुछ अन्य स्थलों में स्पष्ट ही अत्ता शब्द अर्थान्तर का द्योतक है, जैसे उदान की ऊपर निर्दिष्ट, “यदा च अत्तना वेदि मुनि मोनेन ब्राह्मणो”, इस उक्ति में । ऐसे ही सुत्तनिपात के द्वैतानुपस्सन सुत्त में नामरूप को अनात्मा कहा गया है और अर्थतः निर्वाण में ही पारमार्थिक स्वरूपबोध उपदिष्ट है—

१२४—विनय, ना० महावग्ग, पृ० २५ ।

१२५—धम्मपद,—“अन्धकार से अवनद्ध (तुम) प्रदीप क्यों नहीं खोजते ?”

१२६—“आत्मा ही उसकी ज्योति होती है, आत्मा की ज्योति से वह आता-जाता एवं कर्म करता है”—(बृ० उप० ४.३.६) ।

१२७—दीघ, “तुम्हें छोड़कर चला जाऊँगा, मैंने आत्मा की शरण ले ली है,” “अमृत से अमृत को प्राप्त वह शान्तिभूत, निरात्मवान्, ब्रह्मभूत, सुखी, निरामय है ।”

“अनत्तनि अत्तमानं पस्स लोकं सदेवकं ।  
निविट्ठं नामरूपस्मि इदं सच्चं ति मज्जति ।  
तं हि तस्स मुसा होति मोसधम्मं हि इत्तर ॥  
अमोसधम्मं निच्चाण तदरिया सच्चतोविद् ।  
ते वे सच्चाभिसमया निच्छाता परिनिव्वुता ति ॥”<sup>११३</sup>

उपनिषदों के समान ही एक स्थान पर हृदय को ज्योतिरस्थान और अत्ता को पुरुष की ज्योति कहा है ।<sup>११४</sup> हृदय की अनुप्राप्ति को लक्ष्य भी बताया गया है, किन्तु यह मन है कि जहाँ उपनिषदों में पुरुष शब्द का प्रचुर प्रयोग प्राप्त होता है पालि ग्रन्थों में उसके स्थान पर पुरुष-पुद्गल अथवा पुद्गल शब्द प्रायः प्रयुक्त होते हैं ।

इन उद्धरणों से यह निर्विवाद रूप से सिद्ध होता है कि प्राचीनतम बौद्ध-गद्गों और उपनिषदों में एक अविच्छिन्न अर्थपरम्परा विद्यमान है, यद्यपि शीघ्र ही गद्गों के परवर्ती विकास ने इस परम्परा को नवीन शब्दों के प्रयोग से और नवीन निद्वान्तों में खडित कर दिया । किन्तु यह स्पष्ट है कि त्रिपिटक में बाहुल्य में प्राप्त नैदानिक वातावरण को बुद्धकालीन वातावरण नहीं माना जा सकता । प्रत्युत जो अपवाद रूप विरल स्थल ऊपर निर्दिष्ट किये गये हैं उनका ही इस प्रसंग में अधिक महत्त्व समझना चाहिए । यह सच है कि इन सदर्थों के आधार पर श्रीमती राजजडेविह्म जीन श्री कुमारस्वामी का यह मत स्वीकार्य नहीं प्रतीत होता कि तयागत आत्मकारी थे । उनसे इतना ही ज्ञान होता है कि आत्मा का तयागत ने सर्वथा निराकरण नहीं किया । यह निश्चित है कि उनके समय में आत्म-सम्बन्धी नाना धारणाएँ प्रचलित थी जिनका उपनिषदों में आत्म-सम्बन्धी नाना धारणाएँ प्रचलित थी जिनका उपनिषदों से, ब्रह्मजाल, सामञ्जस्यफल आदि बौद्धग्रन्थों में, एवं प्राचीन जैनग्रन्थों में ज्ञान होता है । इन विभिन्न मतों का विस्तार देहात्मवाद ने लेकर ब्रह्मात्मवाद तक । प्रायः इनमें आत्मा भौतिक अथवा जैनसिक मत्ता मानी जाती थी । मज्झिम निकाय में कहा गया है कि आत्मा वक्ता, नवेदक, पुण्यापुण्य कर्मों का भोक्ता, नियम, दण्ड,

१२८—“अनात्मा में आत्मदर्शों देवताओं तक के लोक को देखो । नामरूप में निहित यह समझता है “यही मत्त्य है” । किन्तु उसका यह नश्यत और मत्त्य नाम मिथ्या होता है । निर्वाण अविनाशी है । कार्य समग्रो मत्त्य जानते हैं । वे मत्त्य के साक्षात्कार से परनिर्मुक्त होते हैं ।

१२९—समुत्त० (२०) जि० १, पृ० १२५, १६९ ।

शाश्वत, अविपरिणामी और कूटस्थ है।<sup>११०</sup> अन्यत्र आत्मा के तीन प्रकार कहे गये हैं—औदारिक, अथवा स्थूल जो कि रूपी और भौतिक है, मनोमय, जो कि रूपी, मनोमय, सर्वांगप्रत्यगी एव अहीनेन्द्रिय है, और तीसरे अरूप जो कि अरूपी, और सजामय है।<sup>१११</sup> अन्य स्थलो में आत्मवादियों को किसी-न-किसी स्कन्ध के साथ, विशेषतः विज्ञान-स्कन्ध के साथ, आत्मा का तादात्म्य स्थापित करते बताया गया है। इन सभी आत्मवादों को शाश्वतवाद एव उच्छेदवाद के अन्दर रख दिया गया है और इन सभी का तथागत द्वारा खंडन मिलता है, किन्तु यह स्मरणीय है कि इनमें कहीं भी उपनिषदों में मूर्धन्यभूत अनिर्वचनीय ब्रह्मात्मवाद का उल्लेख अथवा खंडन नहीं पाया जाता।

प्रत्युत उपनिषदों के नेति-नेति एव साख्यों के 'नास्मि न मे नाह' की प्रतिध्वनि "नेत मम नेसोहमस्मि नमेसो अत्ताति", इस बौद्ध उपदेश में पायी जाती है।<sup>११२</sup> समस्त दैहिक और चैतसिक संस्कृत तत्त्वों में आत्मा का प्रतिषेध त्रिपिटक में बार-बार उपलब्ध होता है। समस्त स्कन्ध, धातु और आयतन, समासत सभी भूत और भौतिक, चित्त और चैत धर्मों में अनित्यता, दुःखात्मता और परतन्त्रता व्यापक है। इन सभी में अनित्य, दुःख और अनात्म के लक्षण देखने चाहिए। ऐसे स्थलों में यह मान लिया गया है कि किसी वस्तु के आत्मा होने के लिए उसे नित्य, सुखात्मक और स्वतन्त्र होना चाहिए। ये ही आत्मा के वास्तविक लक्षण हैं, किन्तु इनके विपरीत लक्षण व्यावहारिक जगत् में उपलब्ध होते हैं। अतएव उसको सर्वथा अनात्मभूत मानना चाहिए। इस प्रकार का नैरात्म्य का उपदेश आत्मा का सर्वथा निषेध नहीं है, केवल अनात्म वस्तुओं को अनात्मता का उपदेश है। वस्तुतः आत्मा की सत्ता का सामान्यतः निषेध अकल्पनीय है, केवल उसके स्वरूप के विशेष-निरूपण में ही विवाद होता है। विज्ञानभिक्षु के शब्दों में, 'पुरुष की सत्ता के लिए साधन अपेक्षित नहीं है। चैतन्य अथवा पुरुष के अपलाप करने पर जगदान्ध प्रसक्त हो जायेगा। अतएव भोक्ता अहम् पदार्थ में सामान्य रूप से बौद्धों का भी विवाद नहीं है'।<sup>११३</sup> पौट्ठपाद सुत्त में आत्मा का प्रत्याख्यान करने के स्थान पर तथागत पूछते हैं—"लेकिन पौट्ठ-

१३०-मज्झिम० (ना०), जि० १, पृ० १३।

१३१-उदा०, दीघ० पौट्ठपाद सुत्त।

१३२-तु०—श्रादेर, जे० पी० टी० एस०, १९०४।

१३३-सांख्यसूत्र, १.१३८ पर।

पाद तुम आत्मा को क्या समझते हो ?” और आत्मा के रूपी, मनोमय, और अन्धरी भेदों को वे विशिष्ट ‘अत्त-पटिलाभ’ बताते हैं जो कि केवल व्यावहारिक दृष्टि में नश्यत है। इसी प्रकार महानिदान मुक्त में यह कहा गया है कि जो आत्मा का व्याख्यान करते हैं वे उसे रूपी या अरूपी बताते हैं, और आत्मा का वेदनाओं के माध्यमताद्वय स्थापित करते हैं, अथवा आत्मा को अप्रतिसवेदन कहते हैं, अथवा आत्मा को वेदयिता एवं वेदन-धर्म कहते हैं। किन्तु वेदनाएँ विविध और अनित्य होने में आत्मा नहीं हो सकती। ऐसे ही यदि आत्मा अप्रतिसवेदन है तो यह भी नहीं कहा जा सकता कि “मैं हूँ”, और यदि आत्मा वेदनधर्मा है तो वेदनाओं के निरोध होने पर आत्मा का भी निरोध हो जायगा। इस विमर्श से यह स्पष्ट है कि आत्मा का सर्वथा निषेध अभिप्रेत नहीं था, केवल शरीर और चित्तप्रवाह के माध्यम आत्मा के भ्रान्त तादात्म्य का निराकरण अभीप्सित था। संयुक्त-निकाय में यह पूछा जाने पर कि आत्मा है अथवा नहीं, तथागत ने दोनों ही विकल्पों को अस्वीकार किया। “यही अन्तःपरिवर्जन निर्वाण के अनन्तर तथागत की सत्ता के विषय में भी किया गया। सुत्तनिपात के अट्ठकवग्ग में अनेक स्थलों पर यह कहा गया है कि दृष्टियाँ छोट-छोटी पर एवं उपशान्त होने पर आत्मा एवं नैरात्म्य दोनों ही नहीं रह जाते। नैरात्म्य-परिपृच्छा में भी यही कहा गया है और इसको मध्यमा प्रतिपद् बताया है। कान्या-परिवर्त में आता है। “काण्यप, आत्मा एक छोर है, नैरात्म्य दूसरा। आत्मा और नैरात्म्य का मध्य अरूप्य एवं अनिदर्शन है।” इस प्रकार के अन्तर्वर्जन का कारण यह था कि जयतक सविशेष एवं तर्कगम्य बोध रहता है तभी तक “एव” अथवा ‘अनेव’ इस प्रकार से लक्षण और विभाजन सम्भव है। इसीलिए सुत्तनिपात में अट्ठकवग्ग में सत्ता और दिट्ठि को हेय कहा गया है। यह स्मरणीय है कि आत्मा का उपनिषदों में भी सविशेष ज्ञान के लिए प्रयोग हुआ है। ऐसे ही परमदृष्टि मुक्त में सत्ता को परिकल्पित कहा गया है। नृलब्धूह मुक्त में कहा गया है ‘सत्ता के लक्षण देने पर नाना सत्य नहीं रहते। लोक में, दृष्टियों में तर्क को परिकल्पित करने ‘मनः’ के मिथ्या’, उस प्रकार का पदार्थों में द्वैत स्थापित किया जाना है। किन्तु आत्मज्ञान एवं निर्वाण में ‘अणुमात्र भी सत्ता नहीं रहनी’, प्राण मिथ्य हो जाता है, प्राण के गोचर का अनिगम हो जाता है। इन अवस्था में ‘मनि ईवम मोह आत्मा मे बोध करते हैं।’ इस ‘मौन आत्मा’ की तुलना शान्तिवाच्य के द्वारा उद्धृत ‘जगत्तत्त्व-

मात्मा' से की जानी चाहिए।<sup>१३५</sup> तथागत ने आर्यमौन से वही उपदेश दिया जो कि बाध्व ने बाष्कलि को अपने तूष्णीम्भाव से।

सुविख्यात दार्शनिक देकार्त ने कहा है कि ज्ञान ही आत्मा की सत्ता प्रमाणित करता है।<sup>१३६</sup> वस्तुतः ज्ञान की सत्ता का अपलाप नहीं किया जा सकता क्योंकि यह अपलाप स्वयं ज्ञान के अन्तर्गत होगा। आत्मा की सामान्यतः प्रतीति प्रत्येक ज्ञान में होती है। उपनिषदों में बहुत खोज के बाद यही निश्चित किया गया कि आत्मा विज्ञानरूप ही है। अतएव आत्मा की सत्ता अनपेक्ष्य है, किन्तु ज्ञान अपनी सत्ता को सामान्यतः प्रत्येक अनुभव में अनिवार्यतः स्थापित करते हुए भी प्रकाश के समान अपने स्थान पर अपने विषयों को प्रदर्शित करता है। परिणाम यह है कि आत्मा अनिवार्य होते हुए भी अनिर्देश्य एव अग्राह्य है।<sup>१३७</sup> समस्त विषयों के ग्रहण में आत्मा की सत्ता पूर्ववर्ती, किन्तु अविषय है। इसी कारण आत्मा का निर्देश अतद्व्यावृत्ति अथवा नेति-नेति के द्वारा ही सम्भव है। ससारदशा में आत्मा विषय-ज्ञान में खोयी रहती है, किन्तु मुक्ति की अवस्था में वह अपने स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाती है। यह अवस्था अनिर्वचनीय है क्योंकि न तो द्वैतमिश्रित ज्ञान यहाँ रह सकता है और न स्वरूपभूत ज्ञान का लोप अथवा उच्छेद सम्भव है। ज्ञानस्वरूप आत्मा की अनिवार्यता एव अनिर्वचनीयता याज्ञवल्क्य के मैत्रेयी के साथ सवाद में सुस्पष्ट प्रतिपादित है। ऐसा प्रतीत होता है कि इस प्रकार का मत तथागत को अग्राह्य न था।

विषयों के आवरण के द्वारा ज्ञान के अपने को प्रकाशित करने के कारण ज्ञान की खोज प्रायः उसके विषयवर्ग की ओर दिङ्मूढ हो जाती है। इस व्यामोह की दो प्रधान दिशाएँ हैं : विषयों में चैतन्य को खोजते हुए किसी विषय को चैतन्य समझ लेना, अथवा विषयों में चैतन्य को न पाकर इस अनुपलब्धि से उसकी असत्ता घोषित करना। पहली भ्रान्ति नाना प्रकार के विषयात्मवादों में प्रकट होती है, दूसरी बौद्धों के परवर्ती अनात्मवाद में। तथागत ने इन दोनों भ्रान्तियों का विवर्जन किया था। 'आत्मा है' कहने पर किसी-न-किसी दैहिक अथवा चैतसिक अनात्म-विषय का आत्मा में अध्यास समर्थित होता है, क्योंकि ये विषय ही लोक में अस्तित्व में प्रतीत हैं। 'आत्मा नहीं है' कहने पर उच्छेदवाद का समर्थन होता है जो कि समस्त आध्यात्मिक

१३५—अ० सू० ३.२.१७ पर।

१३६—तु०—धर्मकीर्ति, “अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थदृष्टिः प्रसिध्यति।”

१३७—तु०—बृ० उप० में (३.४) याज्ञवल्क्य का उषस्त चाक्रायण में सवाद।

जीवन का विरोधी है। इसलिए तथागत ने आत्मा को न अस्मि कहा है न नास्मि। मध्यमा प्रतिपद् का यह स्वीकार एव आर्य मीन वस्तुतः अद्वैतमम्मत आत्मा की निर्वचनीयता से विभक्त नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि पञ्चवर्ती माय्यभिक्त दर्शन और शाकर दर्शन अत्यन्त समीप है। यहाँ तक कि शंकराचार्य के कुछ आशेष-चको ने उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध कह डाला।

तथागत ने अनेक प्रकार के प्रचलित आत्मवाद का खण्डन किया जोतिवन्तु विषयात्मकवाद अथवा मूल अविद्या या अध्यात्म का निराकरण है। उसी प्रयोजन ने उन्होंने देह और मन एव उनके समस्त प्रपञ्च को बार-बार अनात्मभूत और हेय कहा, किन्तु साथ ही उन्होंने उच्छेदवाद का खण्डन किया। उनके मत में समस्त दुःखान्तर जगत् के प्रहाण के लिए ब्रह्मचर्यावास निरन्वय उच्छेद का निरर्थक, आत्मघाती आध्यात्म नहीं है। तथागत की देशना सूक्ष्म और गम्भीर एव उपाय-कीर्ण के कारण विविध थी। उनके समय में भी उनका दुर्बोध मत अन्य तीर्थिकों में और उनके कुछ शिष्यों में भी सम्मोह और भ्रान्ति उत्पन्न कर देता था। अतएव यह स्वाभाविक था कि उनके परिनिर्वाण के पञ्चात् शीघ्र ही उनका 'मतोपेक्षी' वाग्मधिक अभिप्राय नाना मतवादों के अम्युदय में खो जाय। उसका परिणाम यह हुआ कि निरालोके में ही विज्ञानवाद और पुद्गलवाद के बीज मिलते हैं और नैरात्म्यवाद का प्रचुर विस्तार। क्यों बौद्ध आचार्यों ने नैरात्म्यवाद के पक्ष का उतना पोषण और पल्लवण किया, या समझना कठिन नहीं है। मनुष्यमात्र अनादि सम्मोह के कारण स्वरगात् भिन्न आत्मवाद में यस्त है। साधारण लोकबुद्धि के अनुसार प्रमान्त्य, कर्तृत्व, भोक्तृत्वा आदि धर्मों में विजिष्ट अहमप्रत्यय का गोचर एक चेतन शरीरी समस्त जनभन की कर्म का अधिष्ठान है। स्थूल बुद्धि में यह प्रतीति समज्जगत है और इस चेतन शरीर को ही ससारी, जीव, आत्मा अथवा पुण्य माना जाता है। यह शरीर आत्मा का आधार होते हुए भी साक्षात् अविद्या, दुःख का कारण, एव मुक्ति की पर्यायवर्ती है। शंकराचार्य ने कहा है कि जीवकल्पना ही समस्त कल्पना का मूल है। जीवकल्पना का लक्षण है जीव में कर्तृत्व और भोक्तृत्व का आशय रखे हुए ऐतद्वैत-त्मक मानना। यही बीजे की आत्म-कल्पना जगत् समस्त-वर्णित है। भोक्तृत्व पदार्थों एव उनके भोक्तृ आत्मा में निष्पन्न की जाती है। अतएव कर्तृत्व और कर्म विवक्षित होते हैं। यह बीज है कि इस पदार्थ में आत्म में दोष उत्पन्न

उस तत्त्व का सकेत करते हैं जिसे साख्य एव वेदान्त में 'अहंकार' कहा गया है, किन्तु इस प्रकार का मिथ्या आत्मवाद हम सबके पास स्वारसिक प्रवृत्ति से ही उपस्थित हो जाता है और उसका नाना दर्शनो से और लोक-बुद्धि से पोषण होता है। इसीलिए निवृत्तिपरक बौद्ध आचार्यों ने उसके विरोध में नैरात्म्यवाद का समर्थन किया। बिना 'अहम्' और 'मम', 'भोक्ष्ये' एव 'करिष्ये' से छुटकारा पाये विराग दृढभूमि नहीं होता।

**पञ्चस्कन्ध-वाद**—नैरात्म्यवाद का निकायो में पचस्कन्धवाद के रूप में विकास हुआ। विज्ञान, सज्ञा, वेदना, सस्कार और रूप, ये पाँच स्कन्ध हैं। रूप स्कन्ध देह-वाची है और अपने व्यापक अर्थ में समस्त भूत और भौतिक पदार्थों को अपने अन्दर सगृहीत कर लेता है। बाकी चार अरूपी अथवा अभौतिक स्कन्ध समष्टि रूप से चित्त कहे जाते हैं। इसमें वेदना सुख, दुःख आदि की उपलब्धि की आख्या थी। 'सज्ञा' शब्द विशिष्ट अवधारण के लिए प्रयुक्त होता था। विज्ञान सामान्यतः चैतन्य-वाची था। सस्कार के अन्तर्गत इच्छा, सकल्प आदि थे। पीछे अभिधर्म में सस्कार का प्रयोग व्यापक हो गया और सस्कार केवल चैतन्य नहीं रहा। साथ ही विज्ञान का अर्थ सकुचित हो गया। निकायो में अक्सर इस पचस्कन्धों को ही एकमात्र सत्ता कहा गया और आत्मा को इनमें प्रतीत एक भ्रान्ति। जैसे दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब देखते हैं, किन्तु वस्तुतः वहाँ कुछ नहीं रहता, ऐसे ही स्कन्धों के सहारे अहंकार की उपलब्धि होती है।<sup>११९</sup> स्कन्धों के न रहने पर यह उपलब्धि नष्ट हो जाती है। आत्मा की सत्ता स्कन्धवाद की दृष्टि से एक अनादि भ्रम है जो कि चित्तप्रवाह में आससार बना रहता है।

स्कन्धवाद की कठिनाइयाँ प्रारम्भ से ही स्पष्ट थी। यदि चित्त-प्रवाह में कोई स्थिर आत्मा नहीं है तो जन्मान्तर किसका होता है? कर्म के फल का भोग कौन करता है? एव मोक्ष ही किसका होता है? और फिर, आत्मा की अनादिभ्रान्ति उत्पन्न ही कैसे हो जाती है? मुख होने पर ही उसका प्रतिबिम्ब दर्पण में पड़ता है। विम्ब के अभाव में आत्म-प्रतीति को प्रतिबिम्बवत् कैसे माना जाय? यह स्मरणीय है कि साख्यदर्शन में भी चित्त में पुरुष का प्रतिबिम्ब माना जाता है और इस प्रतिबिम्ब को भ्रान्ति ही समझते हैं, किन्तु इस भ्रान्ति के लिए किसी मूल की आवश्यकता है। स्कन्धवादी इनमें से कुछ प्रश्नों का उत्तर प्रतीत्यसमुत्पाद एव मध्यमा प्रतिपद के द्वारा दे देते थे, किन्तु इस उत्तर से सबकी शकाओं का समाधान होना कठिन है।

‘विज्ञानवाद’—अतएव बुद्ध के समय में भी यह शका प्रस्तुत हुई कि त्यों न चित्त, मन अथवा विज्ञान को ही आत्मा मान लिया जाय । उपनिषदों में आत्मा को प्रायः ही विज्ञान-स्वभाव कहा गया है और औपनिषद् प्रभाव के कारण एक प्रकार का मूल विज्ञानवाद प्राचीन बौद्ध सन्दर्भों में देखा जा सकता है । विज्ञान का नितामों में विविध प्रयोग मिलता है ।<sup>१००</sup> पहले विज्ञान अथवा चित्त को रूपी-देह का प्रतियोगी अरूपी धर्म-विशेष माना जाता था जो कि व्यक्तिविशेष की देह के साथ सम्बन्ध रहता था । इस अवस्था में मनुष्य को देह एवं चित्त अथवा विज्ञान की सम्मिश्र समझा जाता था । कहीं-कहीं पुरुष को छ धातुओं से निर्मित भी कहा गया है । उन स्थलों में विज्ञान छोटी धातु है । विज्ञान की दो अवस्थाएँ हैं—एक प्रतीत्यसमुत्पाद, प्रतिष्ठित, निष्ठित एवं सोपादान । यह विज्ञान की नसारावस्था है, किन्तु इसके साथ ही विज्ञान की एक अप्रतिष्ठित, प्रभास्वर, अक्लिष्ट एवं विमुक्त या अप्रमाण अवस्था का भी उल्लेख मिलता है । चित्त अथवा विज्ञान का ही समरण होता है, उस धारणा का भी सकेत मिलता है एवं इसका तथागत ने सर्वथा प्रत्याख्यान नहीं किया । उन्होंने केवल इतना ही कहा कि यह ससार-गत चित्त निरन्तर परिणामी है, नित्य और अनन्य नहीं । चित्त का प्रवाह ही जन्मान्तर में चलता रहता है । उस जन्म में भी चित्त एकरस और ध्रुव नहीं है, जन्मान्तर में क्या होगा । किन्तु चित्त का एक प्रवाह-गत अविच्छेद अवश्य रहता है । परवर्ती व्याख्याओं के अनुसार मर्म्-मग्गा चित्त-मन्तति का सास्यादि-सम्मत वृत्ति-प्रवाह से भेद करने पर भी नाना पतिगिनिष्ठ चित्त-प्रवाह स्वीकार करने होंगे जिन्हें कर्म के मनु परस्पर विभाजित रखने हैं । कर्म की उत्पत्ति मूलतः चित्त के व्यापार से ही होती है एवं एक चित्त का कर्म जिन निता-न्तर की विरामत बन कर उसके मुख-दुःखादि अथवा उगती नाम्ना में प्रविष्टा या निर्धारण करना है, उस चित्त को पहले में सर्वथा अन्य कहना तार्किक दार्ढ्य में सम्भव होते हुए भी वस्तुतः शब्दों का खेल ही होगा । इस प्रकार मम में कम अर्थ में तथागत की देशना में निरन्तर परिणामी चित्त ही नगरी है । उन मन में मगारी एक ध्रुव पदार्थ न होकर अनुभव की चपल धारा है जिनका व्यक्तित्व मर्म-मर्म पर निर्भर है । इस प्रसंग में बुद्धारण्यकोपनिषद् में उक्तचित्त मानवन्तः का मम मा मरुदीय है कि मृत्यु के पश्चात् केवल कर्म शेष रहता है परन्तु ही मम मम है जिन्हें पुनर्जन्म पुनर्जन्म होता है ।



उन तत्त्व का नकार करने में जिसे साक्षात् एवं वेदान्त में 'अहंकार' कहा गया है, किन्तु उग प्रसार का मिथ्या आत्मवाद हम नबने, पाग स्वात्मिक प्रवृत्ति में ही उपस्थित हो जाना है और उसका नाना दर्शना से और लोभ-वृद्धि में पोषण होता है। इसीलिए निवृत्तिपरक बौद्ध आचार्यों ने उनको विरोध में नैरात्म्यवाद का समर्थन किया। बिना 'अहम्' और 'मम', 'भोध्यै एव 'कर्म्मिण्यै' में छुटकारा पाये विराग दृष्टान्त नहीं होता।

पञ्चस्कन्ध-वाद—नैरात्म्यवाद का निकाया में पञ्चस्कन्धवाद के रूप में विज्ञान हुआ। विज्ञान, राजा, वेदना, संस्कार और रूप, ये पाँच स्कन्ध हैं। रूप स्कन्ध देह-वाची है और अपने व्यापक अर्थ में समस्त भूत और भौतिक वस्तुओं को अपने अन्दर संगृहीत कर लेता है। बाकी चार जरूरी अवस्था अभौतिक स्कन्ध समष्टि रूप में चिन्तन कहे जाते हैं। उगमें वेदना गुस्सा, दुःख आदि की उपलब्धि की आख्या थी। 'राजा' जन्म विशिष्ट अवधारण के लिए प्रयुक्त होता था। विज्ञान नामान्यत चैतन्य-वाची था। संस्कार के अन्तर्गत उच्छा, संकल्प आदि थे। पीछे अभिधर्म में संस्कार का प्रयोग व्यापक हो गया और सरस्वार केवल चैतन्यिक नहीं रहा। साथ ही विज्ञान का अर्थ संकुचित हो गया। निकाया में अक्सर इस पञ्चस्कन्धों को ही एवमात्र सत्ता कहा गया और आत्मा को उनमें प्रतीत एक भ्रान्ति। जैसे दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब देखते हैं, किन्तु वस्तुतः वहाँ कुछ नहीं रहता, ऐसे ही स्कन्धों के महारे अहंकार की उपलब्धि होती है।<sup>13</sup> स्कन्धों के न रहने पर यह उपलब्धि नष्ट हो जाती है। आत्मा की सत्ता स्कन्धवाद की दृष्टि से एक अनादि भ्रम है जो कि चित्तप्रवाह में आमसार बना रहता है।

स्कन्धवाद की कठिनाइयाँ प्रारम्भ से ही स्पष्ट थी। यदि चित्त-प्रवाह में कोई स्थिर आत्मा नहीं है तो जन्मान्तर किसका होता है? कर्म के फल का भोग कौन करता है? एव मोक्ष ही किसका होता है? और फिर, आत्मा की अनादिभ्रान्ति उत्पन्न ही कैसे हो जाती है? मुख होने पर ही उसका प्रतिबिम्ब दर्पण में पड़ता है। विम्ब के अभाव में आत्म-प्रतीति को प्रतिबिम्बवत् कैसे माना जाय? यह स्मरणीय है कि साख्यदर्शन में भी चित्त में पुरुष का प्रतिबिम्ब माना जाता है और इस प्रतिबिम्ब को भ्रान्ति ही समझते हैं, किन्तु इस भ्रान्ति के लिए किसी मूल की आवश्यकता है। स्कन्धवादी इनमें से कुछ प्रश्नों का उत्तर प्रतीत्यममुत्पाद एव मध्यमा प्रतिपद् के द्वारा दे देते थे, किन्तु इस उत्तर से सबकी शकाओं का समाधान होना कठिन है।

‘विज्ञानवाद’—अतएव बुद्ध के समय में भी यह शका प्रस्तुत हुई कि क्यों न चित्त, मन अथवा विज्ञान को ही आत्मा मान लिया जाय । उपनिषदों में आत्मा को प्रायः ही विज्ञान-स्वभाव कहा गया है और औपनिषद् प्रभाव के कारण एक प्रकार का मूल विज्ञानवाद प्राचीन बौद्ध सन्दर्भों में देखा जा सकता है । विज्ञान का निकायो में विविध प्रयोग मिलता है ।<sup>१०</sup> पहले विज्ञान अथवा चित्त को रूपी-देह का प्रतियोगी अरुणी धर्म-विशेष माना जाता था जो कि व्यक्तिविशेष की देह के साथ सम्बद्ध रहता था । इस अवस्था में मनुष्य को देह एव चित्त अथवा विज्ञान की समष्टि समझा जाता था । कही-कही पुरुष को छ धातुओं से निर्मित भी कहा गया है । इन स्थलों में विज्ञान छठी धातु है । विज्ञान की दो अवस्थाएँ हैं—एक प्रतीत्यसमुत्पन्न, प्रतिष्ठित, निष्ठित एव सोपादान । यह विज्ञान की ससारावस्था है, किन्तु इसके साथ ही विज्ञान की एक अप्रतिष्ठित, प्रभास्वर, अक्लिष्ट एव विमुक्त या अप्रमाण अवस्था का भी उल्लेख मिलता है । चित्त अथवा विज्ञान का ही ससरण होता है, इस धारणा का भी संकेत मिलता है एव इसका तथागत ने सर्वथा प्रत्याख्यान नहीं किया । उन्होंने केवल इतना ही कहा कि यह ससार-गत चित्त निरन्तर परिणामी है, नित्य और अनन्य नहीं । चित्त का प्रवाह ही जन्मान्तर में चलता रहता है । इस जन्म में भी चित्त एकरस और ध्रुव नहीं है, जन्मान्तर में क्या होगा । किन्तु चित्त का एक प्रवाह-गत अविच्छेद अवश्य रहता है । परवर्ती व्याख्याओं के अनुसार सद्धर्म-सम्मत चित्त-सन्तति का साख्यादि-सम्मत वृत्ति-प्रवाह से भेद करने पर भी नाना प्रतिविशिष्ट चित्त-प्रवाह स्वीकार करने होंगे जिन्हें कर्म के सेतु परस्पर विभक्त रखते हैं । कर्म की उत्पत्ति मूलतः चित्त के व्यापार से ही होती है एव एक चित्त का कर्म जिस चित्तान्तर की विरासत बन कर उसके सुख-दुःखादि अथवा उसकी नामरूप में प्रतिष्ठा का निर्धारण करता है, उस चित्त को पहले से सर्वथा अन्य कहना तार्किक दाँव-पेच से सम्भव होते हुए भी वस्तुतः शब्दों का खेल ही होगा । इस प्रकार कम से कम अर्थात् तथागत की देशना में निरन्तर परिणामी चित्त ही ससारी है । इस मत में ससारी एक अनन्य ध्रुव पदार्थ न होकर अनुभव की चपल धारा है जिसका व्यक्तित्व कर्मभेद पर आश्रित है । इस प्रसंग में बृहदारण्यकोपनिषद् में उल्लिखित याज्ञवल्क्य का यह मत स्मरणीय है कि मृत्यु के पश्चात् केवल कर्म शेष रहता है एव कर्म ही वह मूल है जिससे पुरुष का पुनर्जन्म होता है ।

वलेशो के आगन्तुक मल मे छूटने पर चित्त प्रभास्वर हो जाता है एवं उसमें सम्बोधि-रूप प्रातिभ ज्ञान की स्फूर्ति होती है। इस सम्बुद्ध और 'विमंस्तारगत' चित्त में ही निर्वाण की प्राप्ति होती है। कर्म के सर्वथा अन्त एवं द्वैत-न्याय होने पर चित्त की स्थिति अनिवंचनीय है। यह प्रसंग वैना ही है जैसा कि वृत्तदाख्यक के याज्ञवल्क्य-भैष्यी-नवाद में 'प्रज्ञानघन' आत्मा का जहाँ द्वैत-लोप के कारण यह कहा गया है कि 'न प्रेत्य सजास्तीति' किन्तु जहाँ उच्छेदवाद वर्तुन अभिप्रेत नहीं है। इस प्रकार की अद्वैत एवं अनिवंचनीय विज्ञानाध्याया का स्पष्ट व्याख्यान शान्तिपर्व की इन पवित्तियों में उपलब्ध होता है—

'यथार्णवगता नद्यो व्यवतीर्जहति नाम च । नदाश्च तानि यच्छन्ति तादृशं नन्व-  
मक्षय ॥ एवं सति पुन सजा प्रेत्यभावे पुनर्भवेत् । जीवे च प्रतिमयुक्ते गृह्यमाणे  
च सर्वत ॥' उमसे तुलनीय है—'वि जाणमनिदस्सन अनन्तं सत्त्वतोपभम्',  
'पमस्सरमिदं चित्तं तं च आगन्तुकेहि उपविल्लेसेहि उपविल्लिट्ठं', 'अत्त्वङ्गतो सो न  
पमाणमेति, अमोहयि मच्चुराजति ब्रूमि', 'विसदुस्सारगं चित्तं तण्हानं न्यमज्जगा' ।  
विज्ञान की इस विशुद्ध एवं अनीम अवस्था को ही पीछे विजप्तिमात्रता का पद दिया  
गया। विजप्तिमात्रता का वर्णन इस प्रसंग में स्मरणीय है—'अचित्तोऽनुपलम्भोऽज्ञां  
ज्ञानं लोकोत्तरं च तत् । आश्रयस्य परावृत्तिर्द्धेया दीप्पुत्तयहानित ॥ स एवानामवो  
धातुरचिन्त्यं कुशललोध्रुव । सुखो विमुक्त्तिकायोऽग्नी धर्मात्योऽयं महामुने ।' ग्राह्य-  
ग्राहक-भेद न रहने के कारण 'अचित्त' और 'अनुपलम्भ' कहा गया है।

**पुद्गलवाद—**पुद्गलवाद का बीज मयुत्त-निकाय के प्रसिद्ध भाग्यहारसूत्र में पाया जाता है। इस सूत्र में स्कन्धों को पुद्गल के लिए भारवत् आगन्तुक और पृथक् सूचित किया गया है। परवर्ती पुद्गलवादियों ने मध्यम मार्ग का अनुसरण

१४१—"जिस प्रकार नदियाँ समुद्र से मिलने पर नाम और पार्यव्य छोड़ देती हैं, ऐसा ही सत्त्वसंक्षय है। जीव के फिर से जुड़ जाने पर तथा सर्वत्र व्याप्त होने पर मृत्यु के अनन्तर 'संज्ञा' कैसे होगी?"

१४२—"विज्ञान अदृश्य, अनन्त, ज्योतिर्मय है," "यह चित्त प्रभास्वर है, आगन्तुक उपवलेशो से उपविल्लट है", "वह अस्तंगत होकर परिच्छिन्न नहीं होता, मृत्यु को उसने वचित कर दिया?" "विसंस्कार चित्त तृष्णाक्षय को प्राप्त हुआ"  
(द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ४९४-९५) ।

१४३—द्र०—नीचे ।

कर पुद्गल को स्कन्धो से न भिन्न और न अभिन्न कहा एव स्कन्धो के साथ पुद्गल का सम्बन्ध 'अवक्तव्य' बताया । उनके मत से अनात्मख्यापक देशना का तात्पर्य अनात्म तत्त्वो मे आत्मा का निषेध है, आत्मा का सर्वथा निषेध नहीं । पुद्गल की सत्ता स्वीकार न करने से पुनर्जन्म, स्मृति, सर्वज्ञता आदि सभी निरर्थक हो जाते हैं । यदि तथागत को जीव की सत्ता मान्य नहीं थी तो वे स्पष्ट उसका प्रत्याख्यान कर सकते थे जबकि इसके विपरीत उन्होंने आत्मा के नास्तित्ववाद को दृष्टि-स्थान कहा है । इस प्रकार सूत्र ओर तर्क दोनों के ही आधार पर पुद्गलवाद का विकास हुआ ।<sup>१४३</sup>

तथागत के अनुसार अज्ञान के कारण हम अपने को देह और चित्त से अभिन्न समझते हैं और ससार के दुःख में पड़े रहते हैं । देह और चित्त अनित्य और प्रतीत्य-समुत्पन्न है । उनमें अहंकार छोड़कर अपने को खोजना चाहिए एव प्रत्यग्ज्ञान प्राप्त करना चाहिए । किन्तु जहाँ ससारावस्था का देह-चित्त-सघात के रूप में वर्णन सुकर है, पारमार्थिक बोध अनिर्वचनीय है एव आत्मा और अनात्मा, अस्ति और नास्ति के प्रापचिक भेदो का अतिक्रम करता है । परमार्थ की अग्राह्यता एव निश्शेष-दृष्टि-प्राण का यह सिद्धान्त अत्यन्त गभीर और दुर्वोध है । इसी देशना के विविध अन्तराल से तर्क-सुलभ एकागिता के द्वारा नाना मतों का आविर्भाव हुआ । व्यवहार के अनात्म-भूत धर्मों के विग्लेषण से स्कन्धवाद एव 'अभिधर्म' का जन्म हुआ । शाश्वत और उच्छेद के मध्य को पकड़ने से पुद्गलवाद का विकास हुआ । 'विज्ञान' अथवा 'चित्त' के अनिवार्य महत्त्व के आविष्कार से एव औपनिषद् प्रभाव से 'विज्ञानवाद' की अवतारणा हुई । प्रतीत्यसमुत्पाद के मध्यम धर्म के रूप में व्यापक बोध ने शून्यवाद को जन्म दिया ।

परवर्ती व्याख्याएँ—परवर्ती काल में निर्वाण की अनेक व्याख्याएँ प्रस्तुत की गयी । स्थविरवादियों ने असंस्कृत धातु को अव्याकृत, अर्पमाण, अहेतु, अप्रतिघ, अदृश्य, अरूप, लोकोत्तर, विचार और बुद्धि से परे, सुख-दुःख आदि के अतीत, एव अनुत्तर कहा है ।<sup>१४४</sup> कथावस्तु में निर्वाण को ध्रुव, शाश्वत, अविपरिणामधर्म, अनालम्बन एव चित्तविप्रयुक्त कहा गया है ।<sup>१४५</sup> मिलिन्दपञ्चो में निर्वाण को भावरूप,

१४४-दे०—नीचे ।

१४५-द्र०—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, पृ० ४४४ ।

१४६-कथावस्तु, १६; वही, ९५; वही, १४.६ ।

अगाधिका, शाश्वत एवं अनुत्तम बनाया गया है।<sup>११३</sup> अनुभवगोचर होते हुए भी निर्वाण अवर्णनीय है। बुद्धधोष ने निर्वाण को शान्तिग्राहण, एवं अन्यत्रिरुन अथवा आश्वसकरणरस, तथा अनिमित्त-प्रत्युपग्रहान एवं निप्रपन्न-प्रत्युपग्रहान कहा है। निर्वाण की अभावरूपता, अमत्ता अथवा उच्छेदरूपता का उन्होंने गहन किया है एवं उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि निर्वाण का स्वयं अनुभवगोचर होने हुए भी वर्णनातीत है।<sup>११४</sup> उसका सोपाधिगोप और अनुपाधिगोप में विभाजन वस्तुतः उपादाय प्रज्ञप्ति अथवा औपाधिक भेद पर आश्रित है। इस प्रकार स्थविरवाद में निर्वाण को असंस्कृत, शान्त, अनुभवगोचर, अवर्णनीय, अनन्तम एवं भावरूप स्वीकार किया है।

वैभाषिकों के अनुसार तीन प्रकार के निरोध हैं, प्रतिमत्स्यानिरोध, अप्रतिमत्स्यानिरोध एवं अनित्यतानिरोध। इनमें पहले दोनों असंस्कृत हैं, तीसरा संस्कृत। प्रतिमत्स्यानिरोध को ही निर्वाण कहा गया है। निर्वाण अमागारण एवं अगभाग, कुशल एवं नित्य है। वह न स्कन्धमात्र है, न स्कन्धाभावमात्र, किन्तु केवल सात्वत स्कन्धों की अपेक्षा उन्नात स्वभाव प्रतिष्ठित होता है। निर्वाण परम, प्रतिवेध, पति-प्रमणीय, प्रणीत और निम्बरण है। उसको उपलब्ध करनेवाली प्रतिमत्स्या अथवा प्रज्ञा अतीरणस्वभाव और साक्षात्कारात्मक है। निरुपाधि निर्वाण में केवल धर्मता गोप रहती है। इस गत में निर्वाण शाश्वत और वास्तविक है।<sup>११५</sup>

सौत्रान्तिक मत के अनुसार निर्वाण निरोध मात्र है यद्यपि कुछ सौत्रान्तिक भी निर्वाण में एक सूक्ष्म, किन्तु सर्वथा उपशान्त चेतना की अनुवृत्ति स्वीकार करते थे।<sup>११६</sup> विज्ञानवादियों के अनुसार बोधिमत्त्व परावृत्ति के द्वारा महापरिनिर्वाण की प्राप्ति करता है। निर्वाण स्वभावतः विशुद्ध है, किन्तु अविद्यामल से उसका अनावरण मार्ग

१४७—मिलिन्दपञ्चो, (बम्बई, १९४०), पृ० २६५, ३१६-१७।

१४८—विमुद्धिमग्गो, पृ० ३५५-५६।

१४९—द्र०—बुलैते दलेकोल फासेज देवसत्रेम ओरियाँ, १९३०, पृ० १ प्र०, अभिधर्म-कोश, जि० १, पृ० ८-१०।

१५०—ओवरमिलर, आई० एच० वयू०, जि० १०, पृ० २३५, काश्मीरक वैभाषिक तथा आगमानुसारी सौत्रान्तिक निर्वाण को अभावमात्र मानते थे। कोशानुसारी वैभाषिक तथा न्यायानुसारी सौत्रान्तिक निर्वाण में लोकोत्तर चैतन्य मानते थे। द्र०—बुदोन, जि० २, पृ० ६७ पर ओवरमिलर की पाद-टिप्पणी।

के द्वारा ही सम्भव है। विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि में चार प्रकार के निर्वाण कहे गये हैं।<sup>१५१</sup> अनादिकालिक-प्रकृतिबुद्ध-निर्वाण, सोपधिशेष-निर्वाण, निरुपधिशेष-निर्वाण, अप्रतिष्ठित-निर्वाण। इनमें पहला निर्वाण प्रकृतिशान्त तथता ही है। शेष तीन आध्यात्मिक विकास में तथता के क्रमिक प्रकाश हैं। निर्वाण परमार्थ और परिनिष्पन्न-लक्षण है, वही सुविशुद्ध धर्मधातु है। निर्वाण और ससार में कोई आत्यंतिक भेद नहीं है। वही अविद्याके द्वारा अध्यारोपित परतन्त्र-लक्षण ससार है एव प्रज्ञा के द्वारा उन्मीलित उपशान्त-लक्षण निर्वाण है। ससार से निर्वाण में गति परावृत्ति द्वारा सिद्ध होती है एव वही धर्मसत्ता पारतन्त्र्य से विमुक्त होकर धर्मकाय में परिणत हो जाती है। वह चतुष्कोटि-निर्मुक्त, सर्वधर्म-परमात्मभूत, प्रपचोपशम है। माध्यमिको में भी निर्वाण और संसार में भेद नहीं माना जाता। निर्वाण को वे भावाभाव-निर्मुक्त शून्य-स्वरूप कहते हैं।<sup>१५२</sup> समस्त परिच्छिन्न धर्म वस्तुतः पृथक्-पृथक् स्वभावो से शून्य है। यह स्वभाव-शून्यता अथवा पारमार्थिक अद्वैत ही निर्वाण है।

यह स्पष्ट है कि सभी परवर्ती व्याख्याओं में निर्वाण को नित्य और शान्त माना गया है। निर्वाण कार्य-करण-परिधि के बाहर है एव निर्विशेष होने के कारण वाणी का अगोचर है। उसका केवल साक्षात्कार सम्भव है। इस प्रकार अवर्णनीय होते हुए भी निर्वाण जीवन का परम लक्ष्य है। निर्वाण का साक्षात्कार सम्बोधि में होता है और उसकी प्राप्ति के साथ ही क्लेश, कर्म और दुःख से मुक्ति हो जाती है। अहंकार नष्ट हो जाता है और मृत्यु उतनी ही निरर्थक जितना जन्म। निर्वाण में ससार का परम अनन्त सत्ता में वैसे ही उपशम हो जाता है जैसे अग्निशिखा का अपने मूल में।

परिच्छिन्न लौकिक चेतना के परिचित शब्दों में निर्वाण का वर्णन नहीं किया जा सकता। उसकी अनन्तता का सर्वोत्तम संकेत मौन के द्वारा हो सकता है। श्री अरविन्द ने ऐसी अवस्था का वर्णन करते हुए कहा है “एक असग परमार्थ ने समस्त का निषेध कर दिया, सम्मूढ जगत् को अपने अद्वैत से मिटा दिया, और आत्मा को अपनी ‘शाश्वत शान्ति’ में डुबा दिया।”<sup>१५३</sup>

**मार्ग—**तथागत ने दुःख का कारण अविद्या में पाया जिसकी शक्ति से हम अपने लिए नाना स्थिर पदार्थों के आश्वास्य जगत् की भ्रान्त कल्पना कर लेते हैं और उसमें

१५१—सिद्धि, जि० २, पृ० ६७० प्र०।

१५२—दे०—तीचे।

१५३—द्र०—सावित्री, २.७.६।

भोगतृष्णा से व्याकुल होकर विचरते हैं। हमारे आयासजनित कर्म ही वरवस हमें एक जन्म से दूसरे जन्म तक ले जाने का सेतु बन जाते हैं। इस दुःख की शृंखला से छुटकारा कर्म, तृष्णा एवं अविद्या के छूटने पर ही सम्भव है और वह प्रज्ञा अथवा सम्बोधि से ही हो सकता है। इस प्रकार वस्तुन निरोधगामिनी प्रतिपद् सम्बोधि-गामिनी प्रतिपद् है। नियम के रूप में जो धर्म ससार में व्यापक है एवं अविद्यादि-क्रम से दुःख का कारण बनता है, वही विलोमक्रम से दुःख-निरोध की ओर ले जाता है। इस प्रकार मार्गरूपी धर्म एक निवृत्ति का क्रम है जोकि ससार के स्वाभाविक क्रम अथवा प्रवृत्ति को उलट देता है। 'छान्दोग्य उपनिषद् (६.१.४) में अध्यात्म की खोज की तुलना मार्ग की खोज से की गयी है—“जैसे किसी पुरुष को आँखें बाँधकर गन्धार से ले जायँ और वहाँ से उसे दूर छोड़ दिया जाय—। उसके बन्धन को खोलकर कहा जाय, इस ओर गन्धार है, इस ओर जा। वह पड़ित और मेघावी गाँव-नाँव पूछते हुए गन्धार पहुँच जाय। ऐसे ही यहाँ आचार्यवान् पुरुष ज्ञान प्राप्त करता है। इस सद्वर्ण के साथ मज्झिम और सयुत्त के वे प्राचीन सद्वर्ण तुलनीय हैं जहाँ तथागत ने अपने को केवल मार्गदर्शक बताया है और धर्म को निर्वाण तक पहुँचाने वाला पुराना राजमार्ग<sup>१५</sup> 'जैसे कोई अरण्य यात्री महावन में चिर-अनुपात पुराना मार्ग देखे और उसके अनुसरण से पुरानी राजधानी तक पहुँचे। ऐसे ही मैंने पूर्व-बुद्धों के द्वारा अनुगत प्राचीन मार्ग प्रत्यक्ष किया है।' (सपुत्त रो० २.१०५-६) “यह राजगृह का मार्ग है, इसका अनुसरण करने पर एक गाँव मिलेगा, आगे एक निगम दीखेगा, और आगे रमणीय आराम, उद्यान, सरसी आदि से शोभित राजगृह। उस प्रकार उपदिष्ट होने पर भी यात्री पथभ्रष्ट हो सकता है—ऐसे ही, ब्राह्मण, निर्वाण है, निर्वाणगामी मार्ग है, मैं उसका उपदेशक हूँ।” उपनिषदों में यद्यपि ज्ञान को मुक्ति का प्रधान साधन माना गया है तथापि शील और कर्म की परिशुद्धि तथा सासारिक एषणाओं और कामनाओं की हेयता का भी प्रतिपादन किया गया है। उपनिषदों में ही याज्ञिक कर्म के स्थान पर नैतिक सत्कर्म को प्रतिष्ठित कर दिया गया था, किन्तु ब्राह्मण-धर्म में उस समय उपनिषदों के द्वारा प्रतिपादित शील और ज्ञान का मार्ग अल्पसंख्यक विचारकों का मत था। साधारण तौर से वैदिक धर्म में द्रव्य-साध्य यज्ञादि के अनुष्ठान एवं नाना गृह्य-कर्मों का प्राधान्य था। यह प्रचलित वैदिक धर्म प्रवृत्ति-मार्गी था। सद्वर्ण में इसके प्रतिकूल, किन्तु उपनिषदों की परम्परा के अनुकूल निवृत्तिमार्ग का प्रतिपादन

मिलता है। उपनिषदों से इसका भेद अगतारतम्य एव विस्तार में है। सद्धर्म में शील पर बहुत जोर दिया गया है और उसकी विस्तरश व्याख्या की गयी है, किन्तु इस भेद का कारण तत्त्वभेद नहीं था। उपनिषदों में सर्वजनश्राव्य अभिभाषण नहीं है, प्रत्युत विशिष्ट अधिकारियों के लिए सूक्ष्म संकेत है। पालि त्रिपिटक में प्रचुर विस्तार से सबको समझाने के लिए बराबर शील के विस्तर का व्याख्यान किया गया है। तथापि यह स्मरणीय है कि अहिंसा, करुणा, अपरिग्रह, शान्ति और वैराग्य का जैसा महत्त्व सद्धर्म में है वैसा उपनिषदों में नहीं है। ध्यान और समाधि का भी प्राचीन बौद्ध सद्धर्मों में अधिक परिष्कृत और विस्तृत वर्णन मिलता है जिसका उपनिषदों में संकेत-मात्र उपलब्ध होता है। कदाचित् सबसे महत्त्वपूर्ण भेद ज्ञान के स्वरूप के विषय में है। उपनिषदों में ज्ञान श्रुति या शब्द के द्वारा ही प्रधान रूप से प्राप्त होता है यद्यपि मनन और निदिध्यासन का भी उपदेश किया गया है, किन्तु यह उपदेश दूसरी श्रेणी के अधिकारियों के लिए है। सद्धर्म में शब्दों के द्वारा केवल मार्ग ही प्रतिपाद्य है। चित्त के परिष्कार से ज्ञान स्वतः उद्भूत होता है।

**तीन अवस्थाएँ—**निर्वाण का मार्ग स्वभावतः त्रिधा विभक्त हो जाता है। पहली अवस्था में असत्कर्म का न करना एव सत्कर्म का आचरण, दूसरी अवस्था में ध्यान, एव तीसरी अवस्था में साक्षात्कारात्मक ज्ञान, ये ही मार्ग के प्रधान अंग अपने अनिवार्य क्रम में हैं। ससार के बंधन की उत्पत्ति मन के सूक्ष्म और आन्तरालिक स्तर से होकर क्रमशः स्थूल देह के द्वारा बाह्य लोक में व्यक्त होती है। निवृत्ति का क्रम इसका प्रतिलोम है एव पहले स्थूल देह और उसके कर्मों के समयमन के अनन्तर क्रमशः चित्त के परिष्कार के द्वारा उसकी अन्तर्निहित अविद्या के क्षय की ओर बढ़ता है। प्राचीन श्रामण्यफल-सूत्र में भिक्षु की आध्यात्मिक प्रगति का क्रमिक वर्णन किया गया है तथा उसमें शील, समाधि और प्रज्ञा का त्रिविध भेद प्रकट होता है। और भी अनेक स्थलों पर यह भेद उल्लिखित है। कभी-कभी विमुक्ति अथवा विमुक्तिज्ञान-दर्शन के जोड़ने से त्रिविध मार्ग चतुर्विध अथवा पंचविध कर दिया गया है। विसुद्धिमगो एव सर्वास्तिवाद के ग्रन्थों में त्रिधा विभाजन ही प्रधान है। पर यह स्मरणीय है कि तथागत ने धर्म को अवसर के अनुकूल विविध रूपों में उपदिष्ट किया था और उपमा आदि के सहारे उसका प्रतिपादन किया था, किसी गणितोपयोगी गुरु का व्याख्यान नहीं। और सच बात यह है कि आध्यात्मिक मार्ग में प्रतिव्यक्ति कुछ-न-कुछ भेद रहता ही है। विसुद्धिमगो में बुद्धघोष का कहना है कि शील से काम-सुख में आसक्ति वर्जित होती है एव दुर्गति के अतिक्रम का उपाय प्रकट होता है। जहाँ प्रज्ञा से दृष्टि-संकलेश का विगोचन



होता है, और समाधि से तृष्णा-मक्लेष का, वहाँ गील से दुग्धरित मक्लेष का विगोघन होता है। पटिसम्मिदामग्ग के अनुसार, 'गील क्या है? गील चेतना है, गील चैत-सिक है गील सवर है, गील अव्यतिक्रम है।' इस उक्ति में गील के दो पक्ष निर्दिष्ट हैं—आम्यन्तर और बाह्य। गील का सार है चित्त का कुगल धर्मों की ओर झुकाव और उसकी अभिव्यक्ति होती है कायिक और वाचिक सयम में। उपासक और उपानिकाओं के लिए नित्य-गील के रूप में पचगील उपदिष्ट है। अनुपसम्पन्न श्राम-णों के लिए दश-गील का विधान है। उपसम्पन्न भिक्षु के लिए नाना विद्यापदों में प्राति-मोक्ष-सवर, इन्द्रिय-संवर, आजीव-परिगुद्धि, प्रत्ययसंनिश्चित गील आदि प्रजप्त हैं।

**उपासकधर्म**—तथागत की धर्म-देगना प्रवानतया घर-द्वार छोड़कर सत्तार में निवृत्ति के लिए कमर कसे हुए भिक्षुओं के लिए थी, किन्तु अधिकांश जनता सहसा इतने त्याग के लिए सन्नद्ध नहीं थी। अतएव तथागत ने उन्हें उपासक के रूप में ग्रहण किया एवं उनके लिए धर्म का गृहस्थोपयोगी स्वरूप प्रचारित किया जिसमें निष्कामता और नैष्कर्म्य के स्थान पर सयम, सन्तोष, एवं शुभ-कर्मों पर जोर था। इस मार्ग के अनुसरण से प्रत्यक्ष जीवन में सुख और सौभाग्य एवं और्ध्वदैहिक जीवन में सद्गति का लाभ होता है। दीघनिकाय में सिंगल-मुत्त में उपासक-धर्म का विशेष निरूपण किया गया है। आर्य श्रावक को चार कर्म-क्लेषों को छोड़ना चाहिए, चार स्थानों से पाप न करना चाहिए एवं भोगों के ६ अपायमुखों का सेवन न करना चाहिए। इस प्रकार चौदह पापों से मुक्त होकर एवं छ. दिशाओं का वास्तविक सत्कार कर ऐहिक और आमुष्मिक कल्याण का लाभ होता है। चार कर्म-क्लेष हैं—प्राणातिपात, अदत्ता-दान, काम-मिव्याचार, मृपावाद। छन्द, दोष, भय और मोह, चार स्थान हैं, पाप-धर्म के लिए। भोगों के छः अपायमुख हैं—मद्यपान, विकालचर्या, समज्याभिवरण, शूत, पापमित्रता, एवं आलस्य। वस्तुतः सत्करणीय छ दिशाएँ हैं—माता-पिता, आचार्य, पुत्र-दार, मित्रामात्य, दास-कर्मकर, एवं श्रामण-ब्राह्मण। इनके लिए सम्यक् प्रतिपत्ति आवश्यक है। माता-पिता के लिए मरण, कृत्य-सम्पादन, कुल-वश-स्थापन, दायाद-प्रतिपत्ति, एवं उनके देहान्त पर दक्षिणा-दान अपेक्षित है। आचार्य की सेवा के लिए उत्थान, उपस्थान, शृश्रूपा, परिचर्या एवं शिल्प-ग्रहण आवश्यक है। भार्या के लिए सम्मानन, अनवमानन, अनतिचर्या, ऐश्वर्यव्युत्कर्ष एवं अलकारानुप्रदान कर्तव्य है। मित्रों के लिए दान, प्रियवाद, अर्यचर्या, समानात्मता एवं अविनवादनता अपेक्षित है। दास-कर्मकरों के लिए यथावल कर्मान्तसंविधान, भक्तवेदनानुप्रदान, ग्लानोपम्बान,

रससविभाग, एव समय मे व्युत्सर्ग आवश्यक है। श्रामण-ब्राह्मणो के लिए मनसा, वाचा, कर्मणा मैत्री, विवृतद्वारता एव आमिषानुप्रदान अपेक्षित है।

द्रव्यमय यज्ञो का एव नाना देवताओ की पूजा का भगवान् बुद्ध ने विरोध किया। वास्तविक योग और पूजा को उन्होने आव्यात्मिक एव शील के आचरण से अभिन्न बताया है। ऐसे ही, कठोर तपश्चर्या का भी उन्होने विरोध किया। यह प्रसिद्ध है कि उन्होने अपने पहले ही उपदेश मे सुखानुसधान एव कठोर तप के मध्यवर्ती मार्ग को सराहा था। ध्यान का समर्थन उन्होने देव-लोको की प्राप्ति के लिए नहीं, प्रत्युत चित्त के परिष्कार के लिए एव ज्ञान तथा वैराग्य की प्राप्ति के लिए किया<sup>१५५</sup>।

**बोधिपाक्षिकधर्म**—महापरिनिर्वाण-सूत्र मे यह कहा गया है कि तथागत ने अपने अन्तिम समय मे ३७ बोधिपाक्षिक धर्मों को ही अपने शिष्यों के लिए विरासत की तरह छोड़ा था, किन्तु यह स्मरणीय है कि इस सूची मे इन बोधिपाक्षिक धर्मों को सस्यावृद्धि के क्रम से निर्दिष्ट किया गया है। पहले चतुष्क, फिर पचक, फिर सप्तक और फिर अष्टक। किन्तु सयुक्त निकाय मे इन्ही वर्गों का इतना क्रमिक संकेत नहीं है, यहाँ तक कि अष्टाग मार्ग का स्थान अन्तिम न होकर पहला है। इससे सूचित होता है कि कदाचित् महापरिनिर्वाण-सूत्र मे बोधिपाक्षिक धर्मों का उल्लेख अपेक्षया परवर्ती है जबकि उनका क्रम अधिक युक्तियुक्त हो गया था एव जब अष्टाग मार्ग का महत्त्व कुछ घट गया था।

प्रायः यह माना जाता है कि अष्टाग-मार्ग तथागत की मूल देशना का अंग था। इस मत का श्रीमती राइजडेविड्स ने सबल विरोध किया है<sup>१५६</sup>। मार्ग की उपमा अवश्य ही मूल देशना मे थी, किन्तु अगुत्तर-निकाय के अष्टक-निपात से एव दीध-निकाय के सगीत-सूत्र से अष्टाग-मार्ग का तन्नामाकित अष्टक के रूप मे अनुल्लेख अभी भी सन्तोष-जनक रूप से समझाया नहीं जा सका है। यह भी स्मरणीय है कि अनेक स्थलो मे मार्ग का उल्लेख बिना अष्टागो के उल्लेख के हुआ है। वस्तुतः बोधिपाक्षिक धर्म की अन्तर्गत सूचियाँ विभिन्न दृष्टियों से मार्ग के अंगो का उल्लेख करती हैं। अष्टाग-मार्ग मे ऐसी विशेषता नहीं है कि उसको शेष सूचियों से वैशिष्ट्य दिया जाय। कही-कही ब्रह्मचर्य की ७ अवस्थाएँ कही गयी हैं कही दशाग मार्ग का उल्लेख है<sup>१५७</sup>।

१५५-तु०—श्रीमती राइजडेविड्स, शाक्य, पृ० १८०।

१५६-शाक्य, पृ० ८९ इत्यादि।

१५७-मज्झिम०, सुत्त, २४, १०७, अगुत्तर० १०.१३-१६।

अष्टांग मार्ग के अन्तर्गत सम्यग्-दृष्टि का अर्थ उसके प्रायिक अर्थ से भिन्न है। बौद्ध साहित्य में दृष्टि शब्द का उपयोग अक्सर मिथ्या धारणाओं के लिए किया जाता है। सम्यग्-दृष्टि को प्रायः चार आर्यसत्त्यों का ज्ञान बताया गया है। सम्यक्-सकल्प, सम्यग्वाक्, एव सम्यक्कर्मन्ति—ये उपनिषदों में विदित मन, वाणी और शरीर के कर्म हैं। सम्यक्-सकल्प को निष्काम-सकल्प, अव्यापाद-सकल्प एवं अविहिंस-सकल्प कहा गया है। अर्थात् रागद्वेष-वर्जित सकल्प ही सम्यक्-सकल्प है। मृपावाद, पैगुन्य, परुपता, सम्प्रलाप—इनसे विरति सम्यग्वाक् है। प्राणातिपात, अदत्तादान, एव कामगतमिथ्याचार से विरति सम्यक्कर्मन्ति है। सम्यग्-आजीव का ब्रह्मजाल-सूत्र में विस्तृत वर्णन किया गया है। सम्यग्-व्यायाम, सम्यक्-स्मृति एव सम्यक्-समाधि प्रकारान्तर से सम्बोध्यगो, इन्द्रियो एव बलो में भी गिने गये हैं।

व्यायाम, वीर्य, पराक्रम एवं उत्थान—इनका प्राचीन सद्धर्म में बहुत महत्त्व था। इस दिशा में सद्धर्म निर्ग्रन्थों के मत के सदृश था। एक ओर, आजीवको ने-पुरुषार्थ को निष्फल घोषित किया था। उनका कहना था कि पुरुष-पराक्रम अथवा आत्म-स्वातन्त्र्य नाम की कोई शक्ति नहीं है। सब कुछ पूर्व-कर्म से व्यवस्थित है। दूसरी ओर, उस युग में ईश्वरवाद के साथ-साथ अनुग्रहवाद की अवतारणा हुई थी। इस मत में भी व्यक्ति के पराक्रम का आध्यात्मिक आर्किचन्य निश्चित था। इन दोनों प्रकारों के नियतिवाद का जैनो में और बौद्धों में तिरस्कार मिलता है। इनमें परस्पर भेद पहले तो इस पर आश्रित था कि जैनो के लिए क्रिया अथवा पुरुषार्थ कठोर तपोरूप होना चाहिए जबकि बुद्ध भगवान् ने मध्यमा प्रतिपद का उपदेश किया था, और दूसरे इस पर कि बौद्धों में ज्ञान के लिए क्रिया परिकर्म एव पूर्वांग मात्र है। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि सम्यक्प्रधान में भी वहाँ प्रायः वही अभिप्राय है जो सम्यग्व्यायाम से।

सम्यक्-प्रधान में अकुशल-धर्मों से सवर और उनका ग्रहाण एव कुशल धर्मों की भावना और उनका अनुरक्षण उपदिष्ट है। यह कहा गया है कि प्रधान शील पर आश्रित है, संयोजनों को नष्ट करता है और निर्वाण तक ले जाता है।

पाँच इन्द्रियाँ और पाँच बल दोनों एक ही हैं। वस्तुतः इन्द्रिय शब्द का भी मूल अर्थ बल ही है। ये पाँच हैं—श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि एवं प्रज्ञा। कुछ स्थलों में इन पाँच के स्थान पर केवल चार अथवा तीन का ही उल्लेख है<sup>११८</sup>। कुछ अन्य स्थलों पर पाँच

बलो की सूची प्रकारान्तर से दी हुई है, यथा स्मृति, ह्री, अपत्राप्य, वीर्य और प्रज्ञा<sup>१५५</sup> । स्थानान्तर मे इन पाँच के साथ श्रद्धा और समाधि जोड़कर सात बल हो गये हैं<sup>१५६</sup> । इन्द्रिय शब्द का निकायो मे नाना अर्थों में प्रयोग किया गया है । बल और इन्द्रियाँ उपशम और सम्बोधि की ओर ले जाती हैं तथा अनुशय और सयोजनो का क्षय करती हैं । योगदर्शन मे भी इन पाँच का सम्प्रज्ञात-समाधि के प्रसंग मे उल्लेख है<sup>१५७</sup> ।

तथागत ने अपने धर्म को प्रत्यात्मवेदनीय बताया था एव उन सब मतों का निराकरण किया था जो कि केवल श्रद्धा, रुचि, अनुश्रव, आकार, परिवर्तक एव दष्टि-निव्यानक्षान्ति पर आश्रित हैं<sup>१५८</sup> । उन्होने ब्राह्मणों और निर्ग्रन्थों की अन्ध-श्रद्धा तथा परम्परावादिता का खण्डन किया और अपने धर्म को “सदिट्ठिको, अकालिको, एहि-पस्सिको, ओपनयिको, पच्चत्त, वेदितव्वो, विञ्जूहि घोषित किया<sup>१५९</sup> । इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सद्धर्म मे जिस श्रद्धा का महत्त्व और शक्ति स्थापित की गयी है वह श्रद्धा अन्ध-श्रद्धा न होकर दर्शन-मूलिका श्रद्धा है । ऐसी श्रद्धा ही मनुष्य का सनातन सहारा है । यह स्मरणीय है कि योगसूत्र (१२०) के व्यास-भाष्य मे श्रद्धा की परिभाषा की गयी है चित्त का सम्प्रसाद । इस सम्प्रसाद को वाचस्पति मिश्र ने अभिरुचि तथा अतीच्छा कहा है एव वार्तिककार का कहना है सम्प्रसाद का अर्थ है, ‘प्रीति, यह इच्छा कि ‘मेरा योग सफल हो’ । ऐसे ही अर्थ को बुद्धिस्थ रखकर उदान में कहा है—‘श्रद्धा-करके मैं घर से बेघर हुआ हूँ’ । इस प्रकार श्रद्धा का अर्थ आध्यात्मिक उपायों में भरोसा और उत्साह है, न कि मत-विशेष में सुनने मात्र से युक्ति-निरपेक्ष आग्रह अथवा अभिनिवेश । श्रद्धा होने पर वीर्य अथवा साधन मे अथक पुरुषार्थ सम्भव होता है । श्रुति में कहा है ‘नायमात्मा बलहीनेन लभ्य ...’ । साधन का निरन्तर और दीर्घकालीन अभ्यास बिना परिश्रम और पराक्रम के सम्भव नहीं है । आलस्य, अवसाद, मन्दता, आदि से वीर्य ही बचा सकता है । योगशास्त्र मे कहा है ‘तीव्र सवेगानामासन्नः’ । समाधि की प्राप्ति अभीप्सा और प्रयत्न की तीव्रता पर निर्भर है ।

१५९-अंगुत्तर० रो० जि० ३, पृ० १० ।

१६०-अंगुत्तर० रो०, जि० ४, पृ० ३ ।

१६१-योगसूत्र, “श्रद्धावीर्यस्मृतिसमाधि-प्रज्ञापूर्वक इतरेषाम् ।” (१.२०) ।

१६२-मज्झिम० रो०, जि० २, पृ० २१८, २३४ इत्यादि ।

१६३-उदा०, बीघ० रो० २.२२२ इत्यादि ।

स्मृति—स्मृति का महत्त्व इससे स्पष्ट है कि बोधिपाक्षिक-धर्मों की सात सूचियों में से पाँच में उसका उल्लेख है और एक केवल उसी का विस्तार है। स्मृति शब्द अपने प्रचलित अर्थ में चित्त के सुविदित धर्म-विशेष का सकेत करता है। चित्त का यह स्वभाव है कि वह अनुभव के व्यतीत होने पर भी उसकी निशानी या सस्कार का सरक्षण करता है एवं अनुभूत अर्थ का सस्कार के द्वारा फिर से ज्ञान स्मरण कहलाता है। आध्यात्मिक साधन के प्रसंग में ध्येय विषय का निरन्तर स्मरण ही स्मृति शब्द से सूचित होता है। योगदर्शन के “श्रद्धावीर्य-स्मृति-समाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम्” इस सूत्र की व्याख्या में भाष्यकार ने कहा है कि स्मृत्युपस्थान सिद्ध होने पर चित्त समाहित हो जाता है। तत्त्ववैशारदी, पातजलरहस्य एवं योगवार्तिक में स्मृति शब्द का अर्थ यहाँ ध्यान किया है क्योंकि वही समाधि का साक्षात् द्वार है। ‘कायगता स्मृति’ अथवा ‘आनापान-स्मृति’ के पर्यालोचन से स्पष्ट है कि यही अर्थ बौद्धों का भी अभिप्रेत है। चतुर्थ-ध्यान के वर्णन में स्मृतिपरिशुद्धि की उपलब्धि कही गयी है। निरन्तर स्मृति का महत्त्व उपनिषदों में विदित है। छान्दोग्य (७ २६ २) में कहा गया है ‘आहारशुद्धौ सत्वशुद्धिं सत्वशुद्धा ध्रुवा स्मृति स्मृतिलम्भे सर्वग्रन्थीना विप्रमोक्षः’<sup>१५</sup>। अप्रमाद का उपदेश भी इस प्रसंग में स्मरणीय है, यथा ‘नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्—’<sup>१६</sup> ‘अप्रमत्तेन वेद्वध्यं—’<sup>१७</sup>। सद्धर्म में अप्रमाद पर बार-बार जोर दिया गया है। तथागत के अन्तिम शब्द यही कहे गये हैं—“अप्रमाद से सम्पन्न करना—”। सामान्यतः चित्त मोह एवं विक्षेप में पड़ा रहता है। उसे समाहित करने के लिए यह आवश्यक है कि उसे प्रयत्नपूर्वक स्मृतिसाधन के द्वारा प्रत्यग्-जागरूक एवं एकाग्रभूमिक बनाया जाय। स्मृति की अनिवार्यता द्योतित करने के लिए उसे “एकाग्र मार्ग” कहा गया है। स्मृति का अभ्यास निरन्तर आध्यात्मिक जागरूकता का अभ्यास है। स्मृति चित्त को असत्सम्पर्क और असत्प्रचार से बचाती है। अतएव उसे चित्त का ‘आरक्षक’ अथवा ‘दीवारिक’ कहा गया है।

१६४—“आहार शुद्ध होने पर चित्त शुद्ध होता है, चित्त शुद्ध होने पर निरन्तर स्मृति होती है, स्मृति प्राप्त होने पर सब ग्रन्थियाँ खुल जाती हैं।”

१६५—मुण्डक० ३.२.४ “यह आत्मा बलहीन से लभ्य नहीं है, और न प्रमाद से (लभ्य है)।”

१६६—मुण्डक० २. २.४, “अप्रमत्त होकर वेध करना चाहिए।”

निकायो में स्मृति-साधन के अनेक प्रकार निर्दिष्ट हैं<sup>१५०</sup>। उनमें कायगता स्मृति, आनापान स्मृति, एव चार स्मृति-प्रस्थान मुख्य हैं। कायगता स्मृति शरीर के ध्यान का ही नाम है। शरीर के अंग-प्रत्यंगों के रंग, आकार, स्थिति आदि का एक निश्चित क्रम में निरन्तर चिन्तन करने से काय-स्मृति उपस्थित होती है। इस स्मृति के सिद्ध होने से अपने एव औरों के शरीर निरे हाड-मांस के पुतले प्रतीत होते हैं तथा कायिक जीवन की ओर वितृष्णा उत्पन्न होती है। आनापान-स्मृति में साँस पर ध्यान दिया जाता है। जितना महत्त्व योग में प्राणायाम का है उतना ही बौद्ध साधन में आनापान-स्मृति का। वस्तुतः यह स्मृति एक प्रकार का बौद्ध प्राणायाम ही है। जहाँ प्राणायाम में साँस का प्रयत्नपूर्वक नियमन और निरोध किया जाता है, आनापान स्मृति में केवल साँस की गति को निरन्तर लक्ष्य किया जाता है। किन्तु इस प्रकार साँस की ओर ध्यान देने से उसकी गति सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होते हुए प्रकर्ष में निरुद्धवत् हो जाती है। यह अवस्था केवल-कुम्भक की अवस्था से तुलनीय है। आनापान-स्मृति की प्रक्रिया अजपा-जाप की विधि से भी सादृश्य रखती है, किन्तु उसमें किसी प्रकार के मन्त्र अथवा नाद के अनुसन्धान का कहीं उल्लेख प्राप्त नहीं होता।

चार स्मृति-प्रस्थानों में पहला कायानुपश्यना है, दूसरा वेदनानुपश्यना, तीसरा चित्तानुपश्यना और चौथा धर्मानुपश्यना। कायानुपश्यना में कायिक धर्मों का यथास्थित अनुसन्धान विहित है। वेदनानुपश्यना में सुख-दुःख आदि वेदनाओं का यथार्थ बोध किया जाता है। चित्तानुपश्यना-समस्त-चित्त-विषयक जागरूकता है। धर्मानुपश्यना नीवरण, स्कन्ध, आयतन, संयोजन, बोध्यग एव चार आर्यसत्यों के बोध और स्मरण से सम्पन्न होती है। संक्षेप में स्मृति का साधन 'तन, मन, पवन' की गतिस्थिति के अनुसन्धान के द्वारा किया जाता है।

बोध्यगो को सम्बोधि के उपयोगी तत्त्व माना जाता है और प्रायः वे सात गिनाये गये हैं—स्मृति, धर्म-विचय, वीर्य, प्रीति, प्रश्रब्धि, समाधि एव उपेक्षा। नीवरणों के प्रतिकार के लिए बोध्यगो का विशेष रूप से उपदेश मिलता है। कामच्छन्द, अभिध्या-व्यापाद, स्त्यान-मूढ, औद्धत्य-कौकृत्य, एव विचिकित्सा, ये पाँच नीवरण हैं<sup>१५१</sup>। चित्त को अभिभूत कर ये नीवरण उसे समाधि के अनुपयोगी न बना दे, इसलिए बोध्यगो की

१६७—मज्झिम०—सतिपट्ठानसुत्त; दीघ० महासतिपट्ठान०; संयुत्त० सति-पट्ठानसंयुत्त० प्रभृति स्थलों पर।

१६८—अर्थात् राग, द्वेष, आलस्य, उद्धतता, एवं सशय।

यथावसर भावना करनी चाहिए। स्मृति-प्रस्थानो से बोध्यग समर्पित होते हैं एव स्वयं विद्या-विमुक्ति को समर्पित करते हैं<sup>१९९</sup>।

ऋद्धिपादो को ऋद्धि के अनुकूल साधन समझा जा सकता है। ऋद्धिपाद चार बताये गये हैं<sup>१९०</sup>।—छन्दसमाधिप्रधानसस्कार-समन्वागत-ऋद्धिपाद, वीर्य, चित्त०, एव मीमासा०। इनका स्पष्ट वर्णन प्राप्त नहीं होता। इस प्रसंग में स्मरणीय है कि तथागत ने चमत्कार अथवा प्रातिहार्य के तीन प्रकार बताये थे—ऋद्धि-प्रातिहार्य, आदेशना-प्रातिहार्य, एव अनुशासन-प्रातिहार्य। ये सभी मनुष्योत्तर धर्म हैं, किन्तु इनमें पहले दो गान्धारी विद्या अथवा मणिका विद्या से भी प्राप्त हो सकते हैं। ऐसे जादू के चमत्कार को भगवान् बुद्ध ने हेय बताया। उनके मत में धर्माचरण से लब्ध आध्यात्मिक विशुद्धि और प्रगति ही वास्तविक चमत्कार है<sup>१९१</sup>।

बोधिपाक्षिक धर्मों पर विचार करने से ज्ञात होता है कि बुद्धोपदिष्ट मार्ग में समय, पुरुषार्थ, जागरूकता एव एकाग्रता का अत्यधिक महत्त्व था। तथागत ने शील-व्रत-परामर्श का खडन किया। वे कोरे बाहरी आचार के नियमों को महत्त्व नहीं देते थे। जिन शीलों का उन्होंने उपदेश किया वे आपाततः वर्जनात्मक होते हुए भी वस्तुतः भावनात्मक हैं। ससारी एव साधक-गण स्वभावतः अतिमात्रता की ओर प्रवण होते हैं। अतएव बुद्ध ने सुख-भोग और घोर-तप, दोनों के मध्यवर्ती मार्ग का उपदेश किया।

प्रश्नोपनिषद् (११५-१६) में कहा है—‘तेषामेवैष ब्रह्मलोको येषां तपो ब्रह्मचर्यं येषु सत्यं प्रतिष्ठितम् ॥ तेषामसौ विरजो ब्रह्मलोको न येषु जिह्यमनृतं न माया चेति’<sup>१९२</sup>। मुण्डक के अनुसार ‘सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम्’<sup>१९३</sup>। छान्दोग्य में कहा गया है—‘ब्रह्मचर्येण ह्येवेष्टात्मानमनुविन्दते’<sup>१९४</sup>। ज्ञान के लिए सत्य और ब्रह्मचर्य की आवश्यकता बौद्धों में पूरी स्वीकृत है। अन्यत्र देवताओं, मनुष्यों

१६९—संयुक्त० रो०, ५.३२९ इत्यादि।

१७०—द्र०—दीघ० जनवसभमुत्तन्त; संयुक्त० रो० जि० ५, पृ० २६८ प्र०।

१७१—तु०—विसुद्धमग्गो, पृ० २६२ प्र०।

१७२—“उन्हीं का यह निर्मल ब्रह्मलोक है जो तपस्वी, ब्रह्मचारी एवं सत्यनिष्ठ हैं।

वह ब्रह्मलोक उनका नहीं है जिनमें कुटिलता, झूठ या वंचना है।”

१७३—“यह आत्मा मत्य से लभ्य है, तप से, सम्यग्ज्ञान से, नित्य ब्रह्मचर्य से” (मुण्डक

३.१.५)।

१७४—“ब्रह्मचर्य से ही अभीष्ट आत्मा को प्राप्त करता है।” (छा० ८.५.१)।

एव असुरो को क्रमशः दम, दान एव दया का उपदेश दिया गया है<sup>१७५</sup>। सद्धर्म में दम अथवा सयम सबके लिए आवश्यक है, दान उपासको के लिए महत्त्वपूर्ण है एव दया-“धर्म का मूल है”। वैदिक धर्म एव सद्धर्म के शील-विधान में अनिवार्य सादृश्य होते हुए भी अगत्तारतम्य का भेद है।

**अहिंसा**—अहिंसा, मैत्री, करुणा, सहानुभूति एव सहिष्णुता का बौद्ध शील में मूर्धन्य स्थान है। शतपथ ब्राह्मण में ब्राह्मण को सबका मित्र तथा अहिंसक कहा गया है<sup>१७६</sup>। दीक्षित को अक्रोध बताया गया है, एव उत्तर-वैदिक-साहित्य में याज्ञिक हिंसा के प्रति कहीं-कहीं आपत्ति प्रकट होती है। इस प्रवृत्ति का बौद्ध साहित्य में प्रचुर विकास देखा जा सकता है और इस विकास का कारण ससारवाद एव कर्मवाद का प्रचार माना जाना चाहिए। यह मानने पर कि एक ही जीव-सत्ता कर्म-भेद से नाना योनियों में जन्म पाती है, समस्त ब्रह्माण्ड के प्राणियों का आध्यात्मिक सम्बन्ध सिद्ध हो जाता है। लोक-जीवन हिंसा के विकट और जटिल जाल में फँसा है। बिना उस जाल को काटे निवृत्ति-मार्ग में गति सम्भव नहीं है। योगभाष्यकार ने कहा है कि शेष सब नियम अहिंसा को विशुद्ध करने के लिए ही स्वीकार किये जाते हैं। उन्होंने इस प्रसंग में एक प्राचीन उद्धरण दिया है जो उल्लेखनीय है—‘स खल्वय ब्राह्मणो यथा-यथा व्रतानि बहूनि समादित्सते तथा-तथा प्रमाद-कृतेभ्यो हिंसानिदानेभ्यस्तामेवावदारूपामहिंसा करोति<sup>१७७</sup>’। वार्तिककार ने मोक्षधर्म से प्रासंगिक उद्धरण दिया है—

“यथा नागपदेऽन्यानि पदानि पदगामिनाम् ।

सर्वाण्येवापिधीयन्ते पदजातानि कौञ्जरे ॥

एव सर्वमहिंसाया धर्मार्थमपिधीयते<sup>१७८</sup> ॥”

इसी कारण निर्ग्रन्थ मत में हिंसा का सर्वथा वर्जन उपदिष्ट है। सद्धर्म में कर्म को मूलतः मानसिक माना है और अतएव निर्ग्रन्थों से भेद है। बौद्ध अहिंसा न केवल पशु-

१७५—वृ० उप०, ५.२ ।

१७६—शतपथ० जि० १, पृ० २७९ ।

१७७—“जैसे-जैसे ब्राह्मण बहुत-से व्रतों को स्वीकार करना चाहता है, वैसे-वैसे वह प्रमादकृत हिंसामूलक (दोषों) से अहिंसा को ही विशुद्ध करता है।” (पृ० २७८) ।

१७८—“जैसे हस्तिपद में अन्य जन्तुओं के पद विलीन हो जाते हैं, ऐसे ही अहिंसा में सब धर्म लीन हो जाते हैं।”



हिंसा अथवा पर-पीडन की वर्जना है, अपितु शान्ति, मैत्री एव सहानुभूति की भावना है। दूसरे से घोर क्लेश पाने पर भी अप्रतिकार और सहिष्णुता के आदर्श की मज्झिम-निकाय के 'ककचूपमोवाद' में प्रसिद्ध अभिव्यक्ति उपलब्ध होती है। मैत्री की भावना का अनेक सूत्रों में गुणगान प्राप्त होता है। इस प्रसंग में चार ब्रह्म-विहारों का साधन विशेष रूप से उल्लेखनीय है<sup>१०९</sup>। यह कहा गया है कि ब्रह्म-विहारों का अभ्यास बौद्धेतर सम्प्रदायों में पहले से विदित था और उन्हीं से बौद्धों ने उसे सीखा। यह सम्भव है। कम-से-कम परवर्ती काल में योगसूत्रों में ब्रह्म-विहारों का चित्तप्रसादन के लिए उपदेश पाया जाता है। मैत्रीभावना पहला ब्रह्मविहार था। अन्य व्यक्तियों की आत्मोपमत्ता का स्मरण करने से मैत्री का भाव उत्पन्न होता है और 'वे सुखी रहे, दुःख न पाये, उनका कल्याण हो', इस प्रकार की इच्छा में साकार होता है। अधिकाधिक व्यक्तियों एवं वर्गों की ओर इस भावना को प्रसारित करना चाहिए। पर-दुःख के स्मरण से करुणा का भाव उत्पन्न होता है, पर-सुख के स्मरण से मुदिता का, एवं सर्वत्र कार्यकारण-नियम के अव्याहत व्यापार के स्मरण से उपेक्षा के भाव का जन्म होता है। पहले तीनों भाव सहानुभूति के विभिन्न रूप हैं और ध्यान के द्वारा उनकी वृद्धि ही पहले तीन ब्रह्म-विहार हैं। चौथे ब्रह्म-विहार में दार्शनिक उदासीनता अथवा मध्यस्थता का अभ्यास किया जाता है। योगशास्त्र में उपेक्षा का विषय दूसरों के अपुण्य बताये गये हैं और इस कारण इस ब्रह्म-विहार का कुछ भिन्न प्रकार से प्रतिपादन किया गया है। ब्रह्म-विहार चित्त-शुद्धि के उत्तम उपाय हैं और साथ ही वे आदर्श सामाजिक भावनाओं को प्रस्तुत करते हैं। मैत्री आदि चित्त की उत्कृष्ट अवस्थाएँ हैं। जहाँ ये एक ओर आध्यात्मिक प्रसाद समर्पित करती हैं दूसरी ओर सामाजिक हित-सुख का भी इनसे साधन होता है। मैत्री का राग से विवेक करना चाहिए। दोनों ही अपने विषयों में गुण-दर्शी होते हैं, किन्तु मैत्री में परार्थता का प्राधान्य होता है, राग में स्वार्थ का। करुणा को शोक से बचाना आवश्यक है। करुणा दूसरे के दुःख को हटाती है, शोक अपने को भी दुःख में निमग्न करता है। मुदिता लौकिक सौमनस्य से भिन्न है और ईर्ष्या का निरोध करनी है। उपेक्षा सुख-दुःख की अनिवार्यता एवं समस्त लौकिक अनुभवों की परतन्त्रता दिखाती हुई धीरता और निर्विकारता में पर्यवसित होती है।

ध्यान—तथागत की देशना में ध्यान ही मार्ग का प्रधान अंग था। ध्यान के द्वारा ही बौद्ध सत्त्व ने सम्बोधि का लाभ किया था। वचन से ही वे ध्यानप्रवण थे और

उनको बराबर ध्यायी, ध्यानशीली, प्रतिसलयन-परायण, एव ध्यानोपदेशी बताया गया है। यहाँ तक कि बौद्धों का ध्यानरत होना एक उपहास का विषय बन जाता था। एक स्थल पर मार के द्वारा समत्सर कहा पाया जाता है—‘जैसे नदी के किनारे सियार मछलियों को खोजता हुआ ध्यान करता है, प्रध्यान करता है, निध्यान करता है, अप-ध्यान करता है, ऐसे ही मुडक, श्रमण, इम्य, कृष्ण, वन्धुपादापत्य यह कहते हुए कि “हम ध्यायी हैं” कन्धे झुकाये, मुँह नीचा किये, जैसे नशे में हो, ध्यान करते हैं, प्रध्यान करते हैं, निध्यान करते हैं, अपध्यान करते हैं<sup>१८०</sup>।’ एक निर्ग्रन्थ सन्दर्भ में भी कहा गया है कि “कुछ ऐसा ध्यान करते हैं जैसे सारस मछलियों के लिए<sup>१८१</sup>।” यहाँ पर कदाचित् शाक्यपुत्रीयों की ओर निर्देश है। एक स्थान पर देवेन्द्र शक्र के द्वारा पंचशिख से कहा गया है ‘तात पंचशिख, मुझ जैसे के लिए ध्यायी, ध्यानरत, प्रतिसन्नीन तथागत दुरूपसक्रम है<sup>१८२</sup>।’ अनेक सूत्रों के अन्त में यह प्ररोचना पायी जाती है कि ‘भिक्षुओ, ये वृक्ष-मूल हैं, ये शून्यागार हैं, ध्यान करो, प्रमाद मत करो, पीछे पश्चात्ताप न करना। यही हमारा अनुशासन है<sup>१८३</sup>। ध्यान का बलो, इन्द्रियो और सम्बोध्यगो में प्रमुख स्थान है। तथागत के अनेक शिष्यों की ध्यानकुशलता की प्रशंसा की गयी है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि बुद्ध भगवान् और उनके अनुयायी ध्यान को ही सम्बोधि का प्रधान उपाय मानते थे और उसका अभ्यास करते थे। अन्यत्र अविदित न होते हुए भी ध्यान का बौद्धों में अपेक्षाकृत प्रचार अत्यधिक था।

उपनिषदों में ध्यान का उल्लेख पाया जाता है। छान्दोग्य (७ ६ १) में पृथिवी, अन्तरिक्ष, आकाश, जल, पर्वत, देव, मनुष्य, सब को ध्यान करते हुए—से बताया गया है। बृहदारण्यक (२ ४ ५) में कहा गया है कि आत्मा द्रष्टव्य, श्रोतव्य, मन्तव्य एव निदिध्यासितव्य है। कठोपनिषद् (२ ४ १) में कहा गया है कि अन्तरात्मा के दर्शन के लिए इन्द्रियो का प्रत्याहार आवश्यक है। सूक्ष्म और एकाग्र बुद्धि से निगूढ आत्मा का ज्ञान होता है। वाणी का मन में, मन का ज्ञानात्मा में, ज्ञानात्मा का महान्-आत्मा में एव महान्-आत्मा का शान्त आत्मा में लय करना चाहिए<sup>१८४</sup>। इस प्रकार उस परम,

१८०—मज्झिम० रो० जि० १, पृ० ३३४।

१८१—सुयगडंग, १, ११, २७।

१८२—दीघ० ना० जि० २, पृ० १९८।

१८३—यथा, संयुक्त० रो० ४.३५९ प्र०।

१८४—कठ० १.३.१२-१३।

अदृश्य पुरुष-तत्त्व का दर्शन सम्भव है। “जब पाँचो इन्द्रियो के ज्ञान मन के साथ अवस्थित हो जाते हैं और बुद्धि विचेष्टाहीन हो जाती है, उसको परम गति कहते हैं। उस स्थिर इन्द्रिय धारण को योग कहते हैं। उस समय प्रमाद हट जाता है<sup>१५</sup>। मुण्डकोपनिषद् (२. २) में कहा गया है कि पुरुष बुद्धि अथवा गुहा में निहित है। उसके ज्ञान के लिए भावगत चित्त से प्रणवरूप धनु को खींचकर उपासना के द्वारा निमित्त आत्म-रूप शर का ब्रह्मरूप लक्ष्य में अप्रमत्त सन्धान करना चाहिए। अन्यत्र कहा गया है कि आत्मा को प्रणवरूप ध्यान करना चाहिए और इस प्रकार उसके ज्ञान से हृदय-अग्नि छिन्न हो जाती है एवं कर्म क्षीण हो जाते हैं। आत्मा अन्तस्थित ज्योति है जिसका दर्शन सत्त्व-बुद्धि होने पर ज्ञान के प्रसाद से एव निष्कल ध्यान से होता है। श्वेताश्वतर (१. ३, २ ८-१५) में ध्यान योग का अविक विस्तृत वर्णन है। यहाँ कहा गया है कि ध्यानयोग के अनुगत होकर अपने गुणों से निगूढ देवात्म-शक्ति का ब्रह्मवादियों ने दर्शन किया। क्षर और अक्षर के नियन्ता एकमात्र देव के अभिध्यान से, योग से, तादात्म्य से माया-निवृत्ति होती है। अपने शरीर को अरणि समझकर एवं प्रणव को उत्तरारणि समझकर ध्यान के निर्मथन के अभ्यास के द्वारा निगूढवत् देव का दर्शन करे। इसी उपनिषद् में अन्यत्र कहा गया है कि शरीर को सम एव त्रिषा उन्नत स्थापित करके एव हृदय, मन तथा इन्द्रियो का निरोध करके, प्राणायाम के अभ्यास से आत्म-तत्त्व को जानना चाहिए। योग में प्रकट होनेवाली ज्योति प्रवृत्ति का उल्लेख यहाँ किया गया है। यह भी कहा गया है कि पञ्चतत्त्वात्मक योगगुणा के प्रवृत्त होने पर एव योगाग्निमय शरीर के प्राप्त होने पर न रोग होता है, न जरा, न मृत्यु।

इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि कुछ उपनिषदों में ध्यान एवं योग का पर्याप्त परिचय उपलब्ध है। बाह्य विषयों से मन को हटाकर ज्योतिर्मय प्रत्यगात्मतत्त्व का ध्यान ही उपनिषदों में अभिप्रेत ध्यान है। अक्सर प्रणव को सहायक प्रतीक के रूप में लिया गया है एव हृदयप्रदेश में प्राण और मन की निश्चल धारणा का उपदेश किया गया है। मद्धर्म में उपदिष्ट ध्यान को आत्मध्यान नहीं कहा जा सकता और न प्रणव का उममें कोई स्थान है। वस्तुतः किसी भी प्रकार के मन्त्र का इस ध्यान की प्रक्रिया में उपदेश नहीं प्राप्त होता। प्राण-सम्बन्धी साधन का स्मृति-साधन के अन्तर्गत उपदेश होते हुए भी मन्त्र के साथ उसका साक्षात् सम्बन्ध स्थापित नहीं किया गया है।

तथागत ने सब प्रकार के ध्यानो की प्रशंसा नहीं की थी। विशेषतः नीवरणयुक्त चित्त को उन्होंने ध्यान का अनधिकारी बताया है। प्रायः ध्यान-चतुष्टय को सराहा गया है<sup>१८६</sup>। ध्यान समाधि का पूर्वपग है। समाधि को शमथ-निमित्त, अव्यग्र-निमित्त कहा गया है। सब धर्मों में समाधि प्रमुख है। बुद्धघोष ने समाधि को कुशलचित्त की एकाग्रता कहा है<sup>१८७</sup>। इस प्रसंग में प्रणिधान शब्द भी विचारणीय है। एक परवर्ती ब्राह्मण व्याख्याकार<sup>१८८</sup> ने कहा है कि ध्यान दो प्रकार का है—भावना एव प्रणिधान। इनमें पहला सिद्ध अथवा कल्पित विषय को अधिकृत करके प्रवृत्त होता है, वस्तुतत्त्व की आवश्यक रूप से अपेक्षा नहीं करता। प्रणिधान में वास्तविक विषय की अपेक्षा रहती है। इस प्रकार का भेद निकायो में प्राप्त नहीं होता, किन्तु प्रणिधान एव भावना दोनों ही शब्दों का प्रयोग मिलता है। समाधि की भावना अनेक प्रयोजनों के लिए की जा सकती है दृष्टधर्म सुख-विहार के लिए, ज्ञान-दर्शन—प्रतिलाभ के लिए, स्मृति-सप्र-जन्य के लिए, एव आस्रवक्षय के लिए। अन्य सम्प्रदायो में इनके अतिरिक्त ध्यान का देव-लोक प्राप्ति के लिए अथवा सिद्धियों के लिए भी उपयोग विदित था। ऊपर कहा जा चुका है कि उपनिषदों में प्रत्यग्ज्ञान ही ध्यान का मुख्य प्रयोजन था। तथागत ने स्वयं ध्यान के द्वारा तीन विद्याओं एव सम्बोधि का लाभ किया। यह स्पष्ट है कि ध्यान लौकिक अथवा लोकोत्तर विषयों और प्रयोजनों से प्रवृत्त हो सकता है। तीन भूमियों में कुशल चित्त की एकाग्रता लौकिक समाधि है। आर्य-मार्ग से सप्रयुक्त एकाग्रता लोकोत्तर समाधि है। प्रज्ञा के भावित होने से लोकोत्तर समाधि भावित होती है। तथागत ने जिस ध्यान का उपदेश किया वह लोकोत्तर समाधि का ही द्वार था। इस ध्यान का प्रयोजन नित्य शान्ति का लाभ एव इसका प्रारम्भ अनित्यादि लक्षणों के विचार तथा भावना में है।

चित्त का स्वभाव विशुद्ध एव भास्वर है, किन्तु वह आगन्तुक मल से आवृत है। इन आगन्तुक मलों को उपक्लेश एव नीवरण कहा गया है। उपक्लेशों एव नीवरणों के हटाने से चित्त मृदु, कर्मण्य और प्रभास्वर हो उठता है और आस्रवक्षय के योग्य हो जाता है। ध्यान की क्रिया एक प्रकार से चित्त का परिष्कार अथवा परिशोधन है।

१८६—द्र० ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ५३३ प्र०।

१८७—विमुद्धिमग्गो, पृ० ५७।

१८८—शान्तिपर्व, १९५.१५ पर नीलकण्ठ।

इस प्रसंग में स्वर्ण के विशोधन का उदाहरण दिया गया है। आस्रव चित्त के आन्तरालिक-दोष है जो कि अविद्या के साथ निवृत्त होते हैं।

ध्यान की चार अवस्थाओं का सुव्यवस्थित और रीतिबद्ध वर्णन अनेक स्थलों पर मिलता है<sup>१८९</sup>। पहले ध्यान में काम एवं अकुशल धर्मों से विविक्त होकर चित्त वितर्क, विचार, एवं विवेकजन्य प्रीति-सुख से युक्त अनुभव में निमग्न रहता है। बुद्धघोष ने वितर्क को विचार का प्रारम्भ एवं विचार को वितर्क का अनुप्रबन्ध बताया है। प्रीति के उन्होंने पाँच प्रकार निर्दिष्ट किये हैं। दूसरे ध्यान में वितर्क और विचार उपगन्त हो जाते हैं। चित्त अपने अन्दर ही सम्प्रसाद एवं एकाग्रता के साथ समाधि-जन्य प्रीति-सुख का अनुभव करता है। यह निभालनीय है कि पहले ध्यान में सुख विवेकजन्य है, दूसरे ध्यान में समाधिजन्य। तीसरे ध्यान में प्रीति भी छूट जाती है, एवं स्मृति और सप्रजन्य से युक्त शरीर से सुख का प्रतिसम्बेदन होता है। तीसरे ध्यान में पहुँच कर ध्यायी उपेक्षक, स्मृतिमान् एवं सुख-विहारी कहा जाता है। चौथे ध्यान में सुख भी छूट जाता है। इस प्रकार सुख और दुःख, सौमनस्य एवं दौर्मनस्य के अस्त हो जाने से मुख-दुःख-विवर्जित उपेक्षामयी स्मृति-परिशुद्धि का चतुर्थ ध्यान में लाभ होता है। इस स्थिति में साधक परिशुद्ध, पर्यवदात, अनगण, विगतोपक्लेश, मृदुभूत, कर्मण्य, आनेञ्ज्य-प्राप्त हो जाता है। चतुर्थ ध्यान में चित्त के आनेञ्ज्य अथवा निश्चलता का बहुत्र वर्णन है।

इन चार ध्यानों का शान्तिपर्व (अध्याय १९५) में भी उल्लेख मिलता है। वहाँ यह कहा गया है कि इस चतुर्विध ध्यानयोग से योगी निर्वाण प्राप्त करता है। योगसूत्रों (१ १७) में भी सम्प्रज्ञात-समाधि का एक सदृश चतुर्धा विभाजन देखा जाता है जो कि स्पष्टतर है। इससे प्रतीत होता है कि वितर्क और विचार की व्याख्या कदाचित् बुद्धघोष ने ठीक नहीं की है और प्रीति-सुख करण-गत सात्त्विक सुख है। ऐसे ही परवर्ती जैन ग्रन्थों में भी ध्यान के भेद वर्णित हैं। अभिधर्म के ग्रन्थों में चार ध्यानों को पाँच ध्यान कर दिया गया है।

यह स्पष्ट है कि ध्यान कल्पना-प्रवण स्वप्निल अवस्था नहीं है, अपितु ध्यान में चित्त सर्वथा निस्तन्द्र एवं जागरूक रहता है। दूसरी ओर ध्यान विचार अथवा चिन्तन भी नहीं है। वस्तुतः चिन्तन एवं सवेदन का निरोध ध्यान का मर्म है। ध्यान में नित निश्चल एवं उज्ज्वल हो उठता है। जैसे विशुद्ध दर्पण में अथवा स्थिर एवं विमल जल में

पदार्थ यथाभूत प्रतिबिम्बित होते हैं, ऐसे ही ध्यान के द्वारा समाहित चित्त में परमार्थ का बोध स्वतः उत्पन्न होता है। समाहित चित्त में धर्म प्रादुर्भूत होता है<sup>१९०</sup>। स्थिर शुद्ध चित्त में ज्ञान का उदय अनेक प्राचीन दर्शनो में विशेषतः योगदर्शन में अभ्युपेत है।

अनेक स्थलो में ध्यान-चतुष्टय को रूपलोक में ही सीमित माना गया है। उनके पहले कामलोक मानव चेतना की औसत अवस्था है एवं उनके अनन्तर अरूपलोक-विषयक अनेक अरूप-ध्यान। इस क्रम में ध्यान-चतुष्टय निर्वाण का मार्ग नहीं रह जाता, क्योंकि निर्वाण रूप और अरूप दोनों के परे है। ऐसा प्रतीत होता है कि पहले ध्यान-चतुष्टय सम्बोधि का उपयोगी समझा जाता था, किन्तु पीछे उसकी एक भिन्न व्याख्या भी प्रस्तुत हुई। कुछ स्थलो में निर्वाण और निरोध-समापत्ति को प्रायः एक समझा गया है। इस दृष्टि के अनुसार सज्ञा-वेदित-निरोध की अवस्था ही ध्यान का चरम विकास समझा जाना चाहिए। निरोध-समापत्ति योगदर्शन की असम्प्रज्ञात-समाधि के समान प्रतीत होती है। ध्यान और समाधि के रूप एवं अरूप धातु से सबद्ध होने के कारण यह मन भी विकसित हुआ कि शमय भावना का प्रयोग केवल आनुपूर्वी में सस्कार निरोध ही है। विषयना अथवा ज्ञान-मार्ग सम्बोधि एवं निर्वाण के लिए आवश्यक है।

**आध्यात्मिक प्रगति**—आध्यात्मिक साधना के मार्ग में प्रगति की विभिन्न अवस्थाओं के लिए आख्याभेद प्राचीनतम सदर्थों में स्पष्टतः उपलब्ध नहीं होता। प्रारम्भ में कदाचित् पृथग्जन, आर्य एवं अहूत् की ही चर्चा थी। त्रिपिटक में अनागामी शब्द के अपारि-भाषिक प्रयोग की उपलब्धि इसे प्रमाणित करती है कि मार्ग-चतुष्टय का सिद्धान्त सर्वथा प्राचीन नहीं है। श्रामण्यफल-सूत्र में भी मार्गों एवं मार्गफलों के चतुष्टय की चर्चा प्राप्त नहीं होती। किन्तु पृथग्जन एवं आर्य का भेद अत्यन्त प्राचीन प्रतीत होता है। मज्झिमनिकाय में पृथग्जन उस पुरुष को कहा गया है जोकि अहंकार तथा ममकार के मोह में फँसा हो। इस मोह के कारण वह अनात्म पदार्थों में आत्मग्राही रहता है एवं काम, भव और अविद्या के आस्रवों से प्रेरित होकर कर्म करता है<sup>१९१</sup>।

१९०—नु०—“यदाहवे पातुभवन्तिवम्मा आतापिनो ज्ञायतो ब्राह्मणस्य ।”—दे०—  
ऊपर ।

१९१—पुग्गल-पञ्जत्ति में तीन संयोजनो को पृथग्जन का लक्षण माना है। तीन संयोजन हैं—सत्कायदृष्टि, विचिकित्सा एवं शीलव्रत-परामर्श। अन्यत्र संयोजन दस गिनाये गये हैं। इनके अन्तर्गत तीन संयोजनो के अतिरिक्त सात प्रायः ये माने जाते हैं—कामच्छन्द, व्यापाद, रूपराग, अरूपराग, मान, औद्धत्य एवं अविद्या।

अंगुत्तर-निकाय एवं पुग्गल-पञ्चत्ति में पृथग्जन के अनन्तर गोत्रभू की अवस्था भी कही गयी है। इन ग्रन्थों में गोत्रभू को आर्य नहीं माना है। कुछ अन्य परवर्ती ग्रन्थों में, जैसे कि पटिसमिदामग्ग और अभिघम्मत्यसगह में, गोत्रभू को आर्य माना गया है। बुद्धघोष ने भी मार्ग-ज्ञान के बाद ही गोत्रभू-ज्ञान माना है<sup>१२</sup>।

आर्यत्व अथवा स्रोतआपत्ति का अर्थ है कि पुरुष निवृत्ति की ऐसी आव्यात्मिक धारा में पहुँच गया है जो उसे अनिवार्य रूप से सम्बोधि तक ले जायेगी। इसीलिए स्रोतआपन्न को अविनिपात-धर्म, नियत-सम्बोधिपरायण कहा गया है।

जैसे पृथग्जन संसार की वाद में मृत्यु ने मृत्यु की ओर बहते रहते हैं, ऐसे ही उनके विपरीत आर्य-गण विद्या के द्वारा विमुक्ति की ओर नियत प्रवाहित होते हैं। स्रोत-आपन्न के लिए सात से अधिक जन्म शेष नहीं रहते।<sup>१३</sup> जब केवल एक ही जन्म शेष रहता

१९२—आर्यत्व की प्राप्ति स्रोतआपत्ति से होती है, किन्तु गोत्रभू और स्रोतआपन्न के मध्य में श्रद्धानुसारी एवं धर्मानुसारी पुरुष माने जाते हैं। पुग्गलपञ्चत्ति के अनुसार जिनमें श्रद्धेन्द्रिय का प्राधान्य है वे श्रद्धानुसारी हैं एवं जिनमें प्रज्ञेन्द्रिय का प्राधान्य है वे धर्मानुसारी हैं। स्रोतआपत्ति होने पर श्रद्धानुसारी श्रद्धाविमुक्त कहलाता है एवं धर्मानुसारी दृष्टिप्राप्त। इनमें से पहले के कुछ आत्तवों का क्षय होता है, दूसरे के अधिक।

निर्वाण की ओर जाने के लिए दो धुरियाँ हैं—श्रद्धा और प्रज्ञा, तथा दो अभिनिवेश हैं—शमय और विपश्यना, एवं दो शीर्ष हैं—उभतोभाग-विमुक्त और प्रज्ञा-विमुक्त। इनमें प्रज्ञाधुर और शमयाभिनिवेश के अनुयायी स्रोतआपत्ति के मार्ग में धर्मानुसारी कहलाते हैं, अगली छ. अवस्थाओं में काय-साक्षी, एवं अर्हत्व में उभतोभाग-विमुक्त। प्रज्ञाधुर एवं विपश्यना-भिनिवेश के अनुयायी स्रोतआपत्ति-मार्ग में धर्मानुसारी कहलाते हैं, अगली छ. अवस्थाओं में दृष्टि-प्राप्त एवं अर्हत्व की अवस्था में प्रज्ञाविमुक्त। श्रद्धाधुर और शमयाभिनिवेश के अनुयायी स्रोतआपत्ति-मार्ग में श्रद्धानुसारी कहलाते हैं, अगले छ. में श्रद्धा-विमुक्त एवं अर्हत्व में उभतोभाग विमुक्त। श्रद्धाधुर और विपश्यनाभिनिवेश के अधिक स्रोतआपत्तिमार्ग में श्रद्धानुसारी, अगली छ. अवस्थाओं में श्रद्धाविमुक्त एवं अर्हत्व में प्रज्ञा-विमुक्त कहलाते हैं।

१९३—बौद्ध धर्म और संघ में दृढ़ श्रद्धा, अवेत्यप्रसाद, एवं शौन्धव्य स्रोतआपत्ति के अंग हैं। स्रोतआपत्ति के अंगों से मुक्त होने पर हिमा, जयत्तादान, शम-

है तब वह सहदागामी कहलाता है। स्रोतआपन्न एव सहदागामी शील की परिपूर्ति करते हैं। जब इसलोक में पुनरागमन शेष नहीं रहता तब वह अनागामी की अवस्था कहलाती है। अनागामी समाधि की परिपूर्ति करता है। प्रज्ञा के द्वारा सर्वथा आस्रव-क्षय होने पर अर्हत्व की प्राप्ति होती है। प्रारम्भ में अर्हत् और बुद्ध का भेद स्पष्ट नहीं था, पर पीछे न केवल यह भेद विशद हुआ अपितु कुछ सम्प्रदायों में अर्हत् का पर्याप्त अपकर्ष घोषित किया गया।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मुक्ति मार्ग में प्रवेश और प्रगति की अवस्थाओं का विवेचन क्रमशः सूक्ष्म और विस्तृत हुआ। पृथग्जन और आर्य का भेद प्राचीनतम था। पीछे इन दोनों के अन्तराल में 'गोत्रभू' की स्थिति कल्पित की गयी तथा आर्यत्व के विकास में स्रोतआपत्ति से अर्हत्व तक चार मार्ग एव उनके अनुरूप चार फल माने गये। उनमें भावना एव विषयना के तारतम्य से अवान्तरभेद भी स्वीकार किये गये। महायान में आध्यात्मिक विकास की अवस्थाओं का और भी सूक्ष्म और विस्तृत चिन्तन हुआ।

मिथ्याचार, मृषावाद एवं मद्यपान से मुक्ति होती है। स्रोतआपत्ति के अंगों की प्राप्ति के पश्चात् प्रीति, प्रामोद्य, प्रश्रब्धि और समाधि की वृद्धि होनी चाहिए तथा छ विद्याभागीय धर्मों की भावना करनी चाहिए। ये छ धर्म इस प्रकार हैं—अनित्यानुपश्यना, दुःख, अनात्म, प्रहाण, विराग, एवं निरोध। चार आर्यसत्यो के ज्ञान से स्रोतआपत्ति पूर्ण निष्पन्न होती है।



## अध्याय ३

### संघ का प्रारम्भिक रूप और विकास

आर्य संघ 'अविलष्ट समाज'—ऊपर कहा जा चुका है कि तयागत के समय में नाना ब्राह्मण और श्रमण परिव्राजकगण विदित थे जिनमें अनेक अध्यात्मगवेपी कुल-पुत्र घरवार से पत्रजित होकर किसी शास्त्र अथवा आचार्य के अनुशासन में ब्रह्मचर्य-वास करते थे। परिव्राजकों के ये नेता 'सधी, गणी, गणाचार्य' कहे गये हैं और इनमें से कुछ के नाम तथा मत का उल्लेख प्राप्त होता है। इन गणों के आकार की पुष्कलता इससे प्रकट है कि राजगृह के सजय परिव्राजक के २५० चले वताये गये हैं और गया में जटिलो की सख्या १००० कही गयी है। परिव्राजकों में कुछ व्यापक नियम और प्रथाएँ समान थीं। विगुद्धि के प्रयास में सभी ससार-त्याग पूर्वक ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का पालन करते थे और प्रायः सभी के सगठन में उपोसथ, वर्षावास आदि की प्रथाएँ विदित थीं। किन्तु उनमें आहार-विहार, वेग-भूषा आदि के नियमन का विस्तर अलग-अलग गणों में अलग-अलग था। इनमें केवल आजीवको एव निर्ग्रन्थों के गणों में प्रचलित नियमों का कुछ विवरण मिलता है और पहले प्रस्तुत किया जा चुका है। वैदिक धर्म के अन्तर्गत ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ एव मन्यास की जीवन-विधा भी अनुशासन-नियत थी। धर्म सूत्रों में ऐसे नियमों का संग्रह है, किन्तु उपलब्ध धर्मसूत्र तयागत से पूर्वकालीन नहीं कहे जा सकते। उनके पहले वैखानस-शास्त्र एव भिक्षु-सूत्र अवश्य रचे गये थे, किन्तु उनका अब ठीक पता नहीं चलता। यह स्पष्ट है कि भगवान् बुद्ध के समय में यह धारणा अविदित न थी कि समार छोड़ने पर भी परिव्राजकों को एक सगठित समाज का अंग बन कर अपनी उर्चा सम्पादित करनी चाहिए। वस्तुतः इन परिव्राजकों की स्थिति 'विविदिषा-मन्यास' के समान थी और उरामें ब्रह्मचर्य और सन्यास, दोनों के ही लक्षण दृष्टिगोचर होते हैं। ब्रह्मचर्य शिष्यत्वपूर्वक और समय-प्रधान है, सन्यास अपरिग्रहात्मक। सन्यास अथवा प्रव्रज्या में कुटुम्ब और सम्पत्ति के गुप्रकट ममत्वमूलक सम्बन्ध तो छिड़े हो जाता है और प्रव्रजित शिष्य नामाजिताना के दायरे में दाखल हो जाता है। सन्यास समस्त उपाधि-न्यास का और उत्तम

नैष्कर्म्य का द्योतक है। ब्रह्मचर्य में गुरु-शिष्य के विद्यामूलक विशुद्ध आध्यात्मिक सम्बन्ध का जन्म होता है और एक मयम तथा साधन की अवस्था का। परिव्राजक अविद्याश्रित अशुद्ध समाज में निकल कर विद्या के विशुद्ध समाज में प्रवेश करता है। इस अक्लिष्ट सामाजिकता का विकास एव उसका तात्त्विक बोध सर्वाधिक मात्रा में तथागत के द्वारा स्थापित भिक्षु-सघ में निष्पन्न हुआ।

**उत्पत्ति और वृद्धि**—विनय के महावग्ग से ज्ञात होता है कि सारनाथ में तथागत की धर्मदेयना सुनकर सबसे पहले कौण्डिन्य नाम के पचवर्गीय भिक्षु ने विमल 'धर्मचक्षु' प्राप्त कर उनके निकट प्रव्रज्या ली। कौण्डिन्य का नाम 'आज्ञात' कौण्डिन्य पडा। इसके अगन्तर वप्प (वप्प), भद्रिक (भद्रिय), महानाम और अरवजित् नाम के अन्य पचवर्गीय भिक्षुओं ने भी 'धर्मचक्षु' और प्रव्रज्या का लाभ किया तथा इस प्रकार आर्य-भिक्षु सघ की नींव पड़ी। वाराणसेय श्रेष्ठिपुत्र यग और उसके मित्र विमल, सुबाहु, पूर्णजित् और गवाम्पति तथा अन्य पचास मित्रों के प्रव्रज्या-ग्रहण करने पर सघ में तथागत के अनिरिक्त साठ भिक्षु हो गये जो कि सब अर्हत् थे। इनको भगवान् बुद्ध ने नाना दिशाओं में जाकर प्रव्रज्या और उपसम्पदा देने की अनुमति प्रदान की। यह स्मरणीय है कि धर्म-प्रचार की ओर जितनी प्रवणता आर्य सघ में रही उतनी किसी अन्य भारत के धर्म-शासन में नहीं। वाराणसी से गया जाते हुए तथागत ने तीस भद्रवर्गीय मित्रों को शासन में प्रतिष्ठित किया और गया में १००० जटिलों को सघ में आकृष्ट किया। राजगृह में मगधराज बिम्बिसार ने उनकी शरण ली और वेणुवन उद्यान भिक्षु सघ को दिया। यह स्मरणीय है कि पहला उपासक यश का पिता वाराणसेय श्रेष्ठि था। राजगृह में ही सञ्जय परिव्राजक के २५० शिष्यों ने सब में प्रवेश किया और इनमें कोलित और उपतिष्य भी थे जो कि मोद्गल्यायन और शारिपुत्र नाम से प्रसिद्ध हुए। इस विवरण से स्पष्ट है कि सघ की बहुत शीघ्र ही आश्चर्यजनक वृद्धि और प्रचार हुआ। जहाँ एक ओर विभिन्न वर्णों और वर्गों से अनेक कुलपुत्रों ने प्रव्रज्या-ग्रहण कर सघ में प्रवेश किया, दूसरी ओर प्रभावशाली और समृद्ध राजकुलों और श्रेष्ठियों की सहायता ने सघ की सम्पत्ति को बढ़ाया। अपने परिनिर्वाण तक बुद्ध भगवान् ने ४४ वर्ष उत्तर प्रदेश और बिहार में धर्म का उपदेश किया और सहस्रो भिक्षु और भिक्षुणी, उपासक और उपासिका उनके शिष्य बने तथा शाक्यपुत्रीय कहलाये।

**शास्ता और गुरुवाद**—तथागत के समय के अन्य परिव्राजक-गणों में सचालक गुरु अथवा शास्ता अपने अनन्तर गण के नेतृत्व के लिए किसी उत्तराधिकारी को नियुक्त कर देते थे। इस प्रकार एक तरह का गुरुवाद अथवा महन्ताई उस समय के साधुओं

की जमात में सुविदित थी, किन्तु बुद्ध भगवान् ने अपना उत्तराधिकारी किसी व्यक्ति-विशेष को न बनाकर धर्मानुशासन को ही भिक्षुओं के दिग्दर्शक के रूप में छोड़ा<sup>१</sup>। परिनिर्वाण के पहले वेलुवग्राम में वर्षावास करते हुए तथागत बहुत बीमार पड़े थे। उस समय उन्होंने आनन्द से कहा 'भिक्षुसंघ मुझसे क्या चाहता है ? मैंने धर्म का निःशेष उपदेश कर दिया है, कुछ अपने पास छिपाकर नहीं रखा है। मैं यह नहीं सोचता कि मैं भिक्षु संघ का नेतृत्व करूँ, भिक्षु संघ मेरे पीछे-पीछे चले। ...इसलिए तुम लोग आत्मदीप बनकर रहो, आत्मशरण, अनन्यशरण, धर्मदीप, धर्मशरण, अनन्य-शरण ...'<sup>२</sup> परिनिर्वाण के पश्चात् राजगृह में गोपक मौद्गल्यायन के स्थान पर मगध महामात्र वर्षकार ने आनन्द से पूछा कि शास्ता के बाद सब का प्रतिशरण कौन है। आनन्द ने इसके उत्तर में धर्म को ही प्रतिशरण बताया<sup>३</sup>। यह स्पष्ट है कि प्रचलित प्रथा के विरुद्ध शाक्यमुनि ने अपने शिष्यों का संगठन शास्त्रमूलक न कर शासन-मूलक किया था।

उपनिषदों में आचार्य अथवा गुरु का अध्यात्मविद्या की अधिगति के लिए विशेष महत्त्व प्रतिपादित किया गया है और गुरु के वचन सुनने को ही ज्ञान का प्रदान माना गया है। वस्तुतः इस मत में शब्द अथवा श्रुति ही गुरुस्थानीय है और वेद की अपौरुषेयता ही वेदान्त-सम्मत सिद्धान्त है। श्रुति के द्वारा प्रवृत्तिधर्म में कर्म-विधान होने पर भी ज्ञान को कर्मसाध्य नहीं माना गया है। परम्परया कर्म का उपयोग होते हुए भी नित्यसिद्ध ज्ञान के अनावरण के लिए श्रवण ही साक्षात् मार्ग है। इस प्रकार वैदिक गुरु-शिष्य परम्परा श्रुति और तत्प्रकाश्य ज्ञान के सक्रमण की परम्परा है। उपनिषदों में गुरु के निकट उपनयन, ब्रह्मचर्यवास, कर्म, धन आदि से गुरु की सेवा, परिप्रश्न, उपदेश एवं गुरु (अथवा ईश्वर) की कृपा का विवरण प्राप्त होता है। इस उपनयन-रूप दीक्षा में प्रचलित उपचार के अतिरिक्त और किसी आध्यात्मिक रहस्य की सत्ता

१-विनय-साहित्य पर अर्वाचीन ग्रन्थों में फ्राउवाल्नर, अलियस्ट विनय एन्ड दि विगिनिंग ऑफ बुद्धिस्ट लिटरेचर विशेष रूप से द्रष्टव्य है। वैदिक अनुशासन पर आधुनिक ग्रन्थ-हार्डी, ईस्टर्न मोनेशिज्म; सुकुमार दत्त, अर्को बुद्धिस्ट मोनेशिज्म, फाइव हन्ड्रेड ईयर्स ऑफ बुद्धिज्म; नलिनाक्ष दत्त, अर्को मोनेस्टिक बुद्धिज्म जि० १; ई० आर० ई० ययाप्रसंग।

२-दीघ०, सुत्तन्त १६।

३-जज्जिम०, गोपकमोग्गलान सु०।

अस्पष्ट है। परा विद्या के निमित्त गुरु-शिष्य सम्बन्ध और ब्रह्मचर्यवास अपरा विद्या के निमित्त प्रथम आश्रम के सदृश ही कल्पित किया गया है। ऐसी ही कल्पना तथागत-कालीन परिव्राजकगणों में भी उपलब्ध होती है, यद्यपि उनमें ससार से मुक्ति बहुधा कर्म अथवा क्रिया के द्वारा मानी गयी है। ऐसी स्थिति में गुरु क्रिया-कौशल का उपदेशक बन जाता है। भागवत धर्म अथवा ईसाई धर्म-जैसे प्रपत्ति मार्गों में अवतार के रूप में ईश्वर ही वास्तविक गुरु है और उसकी कृपा ही अध्यात्म-मार्ग का एक मात्र सम्बल है। प्रकारान्तर से यह कहा जा सकता है कि इन प्रस्थानों में गुरु के उपदेश से अधिक गुरु का महत्त्व है क्योंकि वस्तुतः गुरु स्वयं ही मार्ग है। तान्त्रिक अथवा सिद्धों के मार्ग में गुरु की कृपा अथवा शक्तिपात से ही दीक्षा सम्पन्न होती है। दीक्षा से आध्यात्मिक साधन की योग्यता प्राप्त होती है। योग-मार्ग में साधक के वैयक्तिक स्वभाव और पूर्व सत्कारों के अनुकूल क्रिया के उपदेश के लिए एव कर्म-जन्य अन्तरायों से बचाने के लिए सिद्ध गुरु की अपेक्षा है। यह स्पष्ट है कि प्रत्येक आध्यात्मिक मार्ग में गुरु का स्थान अनिवार्य है, किन्तु कार्य-भेद से उसके महत्त्व में भेद है।

बुद्ध-शासन में गुरु का रूप है कल्याणमित्र का और कार्य है मार्ग-प्रदर्शन। शाक्य मुनि के शिष्यों को अपने बल पर चलना और निर्भर रहना था। इसीलिए उन्हें आत्मदीप अथवा आत्मशरण होने का उपदेश किया गया। इस यात्रा में धर्म ही उनका सहायक और नियामक है। ससार की घटनाएँ जिस कार्यकारण भाव से नियत हैं उसका एक पक्ष विद्या के द्वारा विमुक्ति की ओर ले जाता है। ठीक दिशा में पग रखने से वस्तु-तत्त्व का अनुरोध ही आध्यात्मिक लक्ष्य की ओर बढ़ाता है। इसीलिए धर्म को यान अथवा मार्ग कहा गया है। धर्म ही बुद्ध की वास्तविक काय है। धर्म को देखना बुद्ध को देखना है। उनके शिष्य को 'भगवतो पुत्तो ओरसो धम्मजो' धम्मनिम्मितो धम्मदायादो' कहा गया है। यह स्पष्ट है कि बुद्ध अपने अनुयायियों का ध्यान अपने पार्थिव व्यक्तित्व से परे अपनी शिक्षा में सूचित अमृत पद और उस तक ले जाने वाले आध्यात्मिक नियमों और स्वभावगत प्रेरणा की ओर दिलाना चाहते थे और सच्चे शिक्षक की भाँति उनका अभीष्ट था कि उनके शिष्य अपने पैरों पर खड़े हों। इसीलिए उन्होंने संघ के संयोजक सूत्र को एक गुरु-परम्परा का रूप न देकर धर्म-विनय का रूप दिया। त्रिरत्न में शरण लेने की प्रथा होती हुई भी इस प्रथा से अन्य सम्प्रदायों में विदित शरणागति के मार्ग का अनुमान न करना चाहिए। अपने उपदेशों में भी भगवान् बुद्ध ने शब्द को

कम महत्त्व दिया, अर्थ को अधिक। उनकी वाणी को वेदवत् समझने एवं स्मरण करने की अभिलाषा उनके कुछ शिष्यों ने प्रकट की थी, पर उन्होंने उसका प्रत्याख्यान किया और कहा कि सबको अपनी-अपनी बोली में उनकी शिक्षा का स्मरण करना चाहिए<sup>१</sup>। वैदिक परम्परा के प्रतिकूल उन्होंने शब्द के स्थान पर अर्थ को ही प्रतिशरण बताया और कहा कि यह अर्थ अन्ततोगत्वा प्रत्यात्मवेदनीय है। इस प्रकार प्राचीन सद्धर्म में शब्द-प्रमाण अथवा श्रुति, कृपा एवं भक्ति, तथा मन्त्र या शक्तिपातात्मक दीक्षा आदि का स्थान न होने से प्रचलित अर्थ में गुरुवाद का भी महत्त्व न था। उसमें शास्ता के द्वारा आध्यात्मिक जीवन में सहायता को एक गंभीर रहस्यमय प्रभाव न मानकर धर्म-विनय में संगृहीत सिद्धान्त और साधन का प्रकट उपदेश ही माना जाता था। यह बात दूसरी है कि उस समय के सद्धर्म की यह प्रचलित धारणा, जिसका तथागत ने समर्थन किया प्रतीत होता है, वस्तुतः भ्रान्त हो। ऐसी दशा में यह भी सम्भव है कि तथागत के द्वारा इस 'भ्रान्ति' का समर्थन केवल उपायकौशलजन्य अथवा साभिप्राय हो। बौद्ध परम्परा के अनुसार भगवान् बुद्ध के उपदेश सुनने मात्र से अनेक उच्च अधिकारियों के चित्त आसव-विमुक्त हो गये एवं कुछ शिष्यों की उन्होंने अपनी अलौकिक शक्ति से सहायता की। यह निर्विवाद है कि शिष्यों को स्वावलम्बन का उपदेश देते हुए एवं अपने को केवल मार्गप्रदर्शक बताते हुए भी भगवान् बुद्ध के अलौकिक अनुभाव को कृपा अथवा शक्तिपात से अन्य नहीं समझा जा सकता और न स्वयं उन्हें परमसिद्ध सद्गुरु से अन्य माना जा सकता है। इस दृष्टि से यह मानना होगा कि परिनिर्वाण के बाद भी शाक्यमुनि स्वयं अलौकिक रूप से शास्तृपद में आसीन हैं और उनकी अथवा धर्म की शरण लेना केवल उपचार, श्रद्धा-प्रकाशन अथवा सिद्धान्त-स्मरण न होकर एक जीवन्त आध्यात्मिक शक्ति की शरण लेना है। पर यह भी स्वीकार करना होगा कि इस प्रकार के सिद्धान्त का प्राचीनतम बौद्ध साहित्य में असन्दिग्ध प्रतिपादन नहीं मिलता यद्यपि परवर्ती बौद्ध साहित्य में यह अविकाधिक महत्त्वशाली हुआ।

संघ और गण—कुछ विद्वानों का कहना है कि गण-तन्त्र के प्रदासक होने के कारण शाक्यमुनि ने अपने पश्चात् संघ का नेतृत्व किसी व्यक्तिविशेष को न माँप कर उसमें 'धर्म-राज्य' एवं 'गण-राज्य' स्थापित किया। यह सम्भावना भी प्रकट की गयी है कि कदाचित् विनय में उल्लिखित अनेक गणतन्त्रीय प्रक्रियाएँ एवं पारिभाषिक शब्द बौद्ध संघ ने तत्कालीन गणराज्यों के प्रचलित व्यवहार से लिये हो और इस प्रसंग में

ईसाई-संघ के विकास में रोमन साम्राज्य के प्रभाव का दृष्टान्त दिया गया<sup>६</sup>। ये सम्भावनाएँ उपपन्न होती हुई भी निश्चित नहीं हैं। मगध के महामात्र वर्पकार से तथागत ने परिनिर्वाण से कुछ पहले राजगृह में कहा था<sup>७</sup> कि उन्होंने वज्जियों को वैशाली के सारन्दद चैत्य में सात अपरिहाणीय धर्मों का उपदेश दिया था। जब तक वज्जी इन धर्मों का पालन करेंगे उनकी वृद्धि ही होगी, परिहाणि नहीं। वर्पकार ने भी इसका अनुमोदन किया और कहा कि ऐसी स्थिति में 'उपलायन' और 'मियोमेद' को छोड़ कर राजा अजातशत्रु वज्जियों पर विजय प्राप्त न कर सकेगा। यहाँ उपदिष्ट वे सात अपरिहाणीय धर्म इस प्रकार हैं—अक्सर सम्मिलित होना, और समग्र सम्मिलित होकर गण-कार्य को निवाहना, यथाप्रप्त पुराने वज्जि-धर्म को वरतना, बड़े-बूढ़ों का सम्मान और अनुसरण करना, कुल-स्त्रियों और कुलकुमारियों का अनपहरण, चैत्यों की पूजा और यथापूर्व बलिहरण एवं अर्हतों की रक्षावरणगुप्ति का सुसविधान। इन प्रथाओं में एक एक परम्परावादी गणतन्त्रीय (कन्सर्वेटिव डेमोक्रेटिक) आदर्श झलकता है जिससे बर्क (Burke) का चित्त प्रसन्न हो जाता। दीघनिकाय के अगञ्ज मुत्तन्त में राज्य की उत्पत्ति पर प्रकाश डाला गया है, यद्यपि यह सन्दर्भ दीघनिकाय के प्राचीनतम स्तर का नहीं कहा जा सकता। इसके अनुसार राजकीय अनुशासन अथवा दण्ड की आवश्यकता आदर्श-च्युत समाज में ही होती है। अर्थ और काम ही समाज की इस च्युति के कारण हैं। परिग्रह और लिप्सा से विवाद और कलह जन्म लेते हैं और इनके निवारण और नियमन के लिए राज्य की आवश्यकता होती है। इस दृष्टि से राज्य की सत्ता मनुष्य के स्वभाव पर आश्रित न होकर उसके दोषों पर आश्रित है। पहले राजा को 'महासम्मत' कहा गया है क्योंकि वह सारी प्रजा से चुना गया था। यहाँ पर भी राज्य का जनतान्त्रिक आदर्श स्वीकार किया गया है।

तथागत के लिए भिक्षुसंघ का संगठन गण-राज्यों के सविधान से सर्वथा असम्बद्ध न था, यह इससे स्पष्ट है कि महापरिनिर्वाण सूत्र में वज्जियों के सात अपरिहेय धर्मों का उल्लेख कर वे भिक्षु संघ को वैसे ही सात अपरिहेय धर्मों का उपदेश करते पाये जाते हैं जिनसे संघ की निरन्तर वृद्धि हो और हानि की सम्भावना न रहे। पहले चार धर्म सर्वथा अनुरूप हैं—संघ की सन्निपात-बहुलता, समग्रता, यथाप्रप्त शिक्षापदों का

६-ब्र०—जायसवाल, हिन्दू पॉलिटी; मज्जिमदार, कॉरपोरेट लाइफ इन एन्शेन्ट इण्डिया, गोकुलदास डे, डेमोक्रेसी इन दि बुधिस्ट संघ।

७-दीघ० सुत्त १६।

असमुच्छेद, और स्थविर भिक्षुओं का सत्कार । शेष तीन धर्म हैं—तृष्णा के दश में न होना, आरण्यक शयनासन में सापेक्ष होना और प्रत्यात्म-स्मृति को उपस्थापित करना । वर्तमान महापरिनिर्वाण सूत्र में इन सात के अतिरिक्त अन्य अनेक अपरिहेय-धर्म-सप्तकों की सूचियाँ दी गयी हैं, किन्तु उनकी प्राचीनता अथवा प्रसंगानुकूलता सन्दिग्ध है । पहले कहे हुए सात-धर्मों में भिक्षु सघ को स्पष्ट ही गण-राज्य के अनुरूप माना गया है, और इस प्रकार के संगठन की सफलता का सूत्र यह बताया गया है कि सब लोग मिल-जुल कर और आपस में बातचीत कर निर्णय ले, परम्परा के अनुसार चलें और बड़े-बूढ़ों का नेतृत्व स्वीकार करें ।

‘आवासिकता’ की वृद्धि—इन ‘अपरिहानिय धम्मो’ में आरण्यक शयनासन का उल्लेख महत्वपूर्ण है क्योंकि इससे इनकी प्राचीनता सिद्ध होती है । तथागत के जीवन-काल में भिक्षुओं की चर्या में एक बड़ा परिवर्तन स्पष्ट हो गया था । भिक्षु सघ में पहले एकान्तशीलता का प्राधान्य था, पीछे क्रमशः सवासशीलता का हुआ । अनेक प्राचीन स्थलों में भिक्षु के लिए खड्गविपाण (गँडे) के समान एकाकी जीवन की प्रशंसा की गयी है, साथ ही यह निर्विवाद है कि पीछे इस एकाकित्ता का स्थान आवासिकता ने अधिक ले लिया । देवदत्त ने भिक्षुओं के लिए कठोर चर्या के विधान का अनुरोध किया था<sup>१</sup> । और उसकी बात का तिरस्कार इसका द्योतक है कि भिक्षुओं के लिए आरण्यक चर्या विरल हो चली थी । इस परिवर्तन के स्पष्ट ही अनेक कारण थे । तथागत के साहचर्य का आत्सुक्य और भिक्षुओं की संख्या-वृद्धि उनकी एकान्त चर्या के पक्ष में न थी । पौषघ में भिक्षुओं के लिए नियत रूप से सम्मिलित होना आवश्यक था और वर्षावास में उनके लिए चारिका का निषेध था । समृद्ध उपासकों ने सघ की सुविधा के लिए विहार बनवाये और दान दिये । ‘अपरिहानिय धम्मो’ में परिगणित गणतंत्रता का आग्रह था कि भिक्षु अक्सर समग्र रूप से सम्मिलित होकर सघ-कार्य सम्पन्न करें । इन सबका यह स्वाभाविक परिणाम था कि भिक्षुओं में एक संगठित आवासिक जीवन का विकास हुआ ।

भिक्षुओं की संख्या एवं उनके विहारों की समृद्धि के साथ भिक्षुसंघ के संगठन में परिवर्तन होता गया । तथागत ने विभिन्न अवसरों पर भिक्षुओं के अनुशासन के लिए नाना नियमों की स्थापना की थी । उनके ये नियम-वाक्य शिक्षापद कहलाते थे और

८—उदा० सुत्तनिपात, सन्नाविस्ताण सुत्त ।

९—दिनय, ना० सुत्तकण्ठ, पृ० २९८-९९ ।

उनका सग्रह धर्म-विनय अथवा विनय । विनय के अर्थ अनुशासनार्थ शिक्षा होते हैं । यद्यपि विभिन्न सम्प्रदायो मे उपलभ्य प्रस्तुत विनयो मे शिक्षापदो का एव तत्सम्बन्धी ऐतिह्य और कथाओ का सग्रह और सम्पादन प्रधानतया प्रथम बुद्ध-गताब्दी का कार्य<sup>१०</sup> तथापि उनके कुछ अंश अत्यन्त प्राचीन हैं और उनसे बौद्ध संघ के मूल-रूप की कल्पना की जा सकती है ।

**संघ और गण**—जहाँ एक ओर अपने संगठन की जनतन्त्रात्मकता के कारण बौद्ध भिक्षुसभ समकालीन राजकीय गणो की याद दिलाता है, दूसरी ओर उसमे वर्णभेद का तिरस्कार भी इन गणो से उसके सम्बन्ध का समर्थन करता माना गया है । किन्तु, यद्यपि इन गणो मे ब्राह्मणो का आपेक्षिक निरादर और क्षत्रियो का विशेष सम्मान होता था<sup>११</sup>, यह नहीं कहा जा सकता कि इनमे वर्ण-भेद-निरपेक्ष समाज की 'आदिम-जन-गत' (प्रिमिटिव ट्राइबल) थाती अक्षुण्ण थी अथवा नवीन सुधारवादी कल्पना का विशेष स्थान था<sup>१२</sup> । वस्तुतः भिक्षुसंघ का मूल मुनियो की परम्परा मे ही खोजना चाहिये । यह परम्परा अवैदिक थी और इसमे वर्ण-धर्म का प्रवेश सर्वथा दुर्वोध होता । तत्त्वतः भी वर्ण-भेद प्रवृत्तिमय जीवन की अपेक्षा रखता है और वर्ण-धर्म प्रवृत्ति-धर्म का अंग है । लौकिक एषणाओ से निवृत्ति के प्रयास मे उसकी सार्थकता नहीं रहती । अतएव न केवल बौद्ध भिक्षुओ मे वर्ण एव जाति के भेद की उपेक्षा थी, ब्राह्मण सन्यासियो मे भी इस प्रकार का भेद स्वीकार नहीं होता था । यह अवश्य है कि जहाँ ब्राह्मणो के अनुसार सन्यास की व्यवस्था सब वर्णों के लिए नहीं है<sup>१३</sup>, बौद्धो में ऐसा कोई प्रतिबन्ध नहीं माना जाता था । वस्तुतः भगवान् बुद्ध ने वर्ण-भेद की न केवल संघ के अन्दर अथवा उसमें प्रवेश की दृष्टि से उपेक्षा की अपितु उन्होने वर्ण-व्यवस्था के सिद्धान्त का ही खण्डन किया<sup>१४</sup> । उन्होने बताया कि तत्त्व-दृष्टि से चार वर्णों मे जाति-भेद न देखकर केवल कर्म-भेद ही देख सकता है । जन्म के स्थान पर कर्म के आधार को रख कर समाज के वर्ण-भेद को समझने का यह प्रयास प्राचीन ब्राह्मण साहित्य मे भी यत्र तत्र देखा जा सकता है, विशेषतया महाभारत मे । यह दृष्टि स्पष्ट ही तर्कमूलक और सुधारवादी है ।

१०-३०—फ्राउवल्लर, पूर्व० ।

११-उदा० दीघ० अम्बट्ठसुत्त ।

१२-तु० जे० बी० आर० एस०, १९५७, पृ० ३९८ ।

१३-३०—काणे, पूर्व, जि० २ भा० २, पृ० ९४२-४४ ।

१४-३०—मज्झिम, अस्सलायनसुत्त, वासेट्ठ०; सुत्तनिपात, वासेट्ठसुत्त ।



प्रव्रज्या—अपने पहले शिष्यों को भगवान् बुद्ध ने स्वयं ही प्रव्रज्या दी थी। पंचवर्गीय भिक्षुओं ने सघ में प्रवेश यह कह कर मांगा था कि 'हम लोग भगवान् के निकट प्रव्रज्या पाएँ, उपसपदा पाएँ और शास्ता ने यह कह कर उनको दीक्षित किया था कि 'आओ, धर्म स्वाख्यात है, अच्छी तरह दुःख के नाश के लिए ब्रह्मचर्य का पालन करो'<sup>१५</sup>। जटिलो ने और राजगृह में सजय के चेलों ने भी इसी प्रकार प्रव्रज्या प्राप्त की। जब से भगवान् बुद्ध ने भिक्षुओं को धर्म के प्रचार के लिए नाना दिशाओं में भेजा उन्हें प्रव्रज्या एवं उपसपदा देने की अनुमति प्रदान की। कपिलवस्तु में राहुल-कुमार की प्रव्रज्या इस प्रकार गारिपुत्र के द्वारा सम्पन्न हुई। प्रव्रज्या के प्रार्थी को सिर और डाढ़ी मुँड़वा कर, कापाय-वस्त्र पहन, उत्तरासग एक कन्धे में कर, बैठ कर और हाथ जोड़-कर तीन बार यह कहना पड़ता था—'बुद्ध की शरण जाता हूँ, धर्म की शरण जाता हूँ, सघ की शरण जाता हूँ'<sup>१६</sup>।

पन्द्रह वर्ष की अवस्था से कम के व्यक्ति को प्रव्रज्या नहीं दी जा सकती थी। शुद्धोदन शाक्य के अनुरोध से तथागत ने यह भी स्वीकार किया कि माता-पिता की अनुमति बिना पुत्र को प्रव्रज्या न दी जाए। कुष्ठ, गण्ड (फोडा), किलास (एक प्रकार का चर्म रोग), शोष (क्षय), एवं अपस्मार (मृगी) इन पाँच रोगों से पीड़ित व्यक्तियों को प्रव्रज्या के अयोग्य माना जाता था। अगहीन अथवा विकृत अंग वालों को प्रव्रज्या नहीं दी जा सकती थी और न हिजडो, उभयलिंगियो अथवा अनुप्यदेही पशुओं को। ऐसे ही राज-सैनिक, ध्वज दन्व चोर (डाकू), काराभेदक चोर (जेल तोड़ने वाला), लिखितक चोर (नामदर्ज, 'जहाँ देखा जाय, वही मारा जाय'), कपाघात से दण्डनीय, लक्षणाहत (दागा हुआ), ऋणी, एवं दास को भी प्रव्रज्या का वनधिकारी समझा जाता था'<sup>१७</sup>। इन निषेधों का तात्पर्य स्पष्ट है। सघ में ऐसा कोई व्यक्ति प्रविष्ट न होना चाहिए जो पहले से ही कानून के शिकजे में जकड़ा हो और जिसके कारण समस्त गध राजकोप अथवा अपकीर्ति का भागी हो। उपर्युक्त रोगियों, अपराधियों और असमर्थों के अतिरिक्त मातृघातक, पितृघातक, अर्द्धघातक एवं भिक्षुणीदूषक, इन घोर पापियों को भी प्रव्रज्या का निषेध था। तथागत के रुचिरोत्पादक, सघभेदक एवं चोरी में गध में प्रविष्ट व्यक्ति भी प्रव्रज्या के अयोग्य थे।

१५—उदा० धिनय ना०, महावग्ग, पृ० १६।

१६—वही, भृ० २४।

१७—वही, पृ० ७३-८२।

जो पहले से किसी बौद्धेतर परिव्राजकगण के अनुगत थे उनके लिए आवश्यक था कि वे सघ में प्रवेश के अनन्तर चार महीने तक परिवास ('प्रोवेशन') व्यतीत करे और इस समय में उनके आचरण को परखा जाता था। केवल जटिलो और शाक्यो के लिए अपवाद था क्योंकि जटिल अथवा तृतीयाश्रमी कर्मवादी एवं क्रियावादी थे तथा शाक्य लोग तथागत के सजाति थे<sup>१८</sup>। इन नियमों के अनुसार सघ में प्रवेश सभी जातियों, वर्गों एवं देशवासियों के लिए सम्भव था। जहाँ वैदिक धर्म एक विशिष्ट जाति और समाज के लिए ही अपने को बंध मानता था, बौद्ध धर्म और सघ परवर्ती ईसाई सघ के समान सार्वभौम था।

प्रारम्भ में बौद्धों की सन्यासदीक्षा तथागत की शरण लेने से ही सम्पन्न हो जाती थी जैसा कि पचवर्गीय भिक्षु आदि के उदाहरण से स्पष्ट है। क्रमशः तथागत के किसी योग्य शिष्य को अपना उपाध्याय बनाकर और उसके निकट त्रि-शरण गमन के द्वारा सन्यासदीक्षा सम्पन्न होने लगी। ऐसा प्रतीत होता है कि अनेक अल्पवय एवं अपरिपक्व भिक्षुओं के सघ में प्रवेश के कारण और तथागत की व्यक्तिगत जानकारी के क्षेत्र में उनके कम आ सकने के कारण प्रव्रज्या और उपसम्पदा का भेद स्थापित हुआ और साथ ही उपसम्पदा के नियम में परिवर्तन हो गया<sup>१९</sup>। उपाध्याय के अतिरिक्त आचार्य का भी विधान हुआ। सघ में प्रवेशार्थियों की संख्या बढ़ने से और उनकी तथागत के अतिरिक्त अन्य भिक्षुओं के द्वारा दीक्षा सम्पन्न होने से इन परिवर्तनों का विधान युक्ति-युक्त प्रतीत होता है और इनकी आवश्यकता सम्भवतः तथागत के जीवन-काल में ही अनुभव गोचर हुई होगी।

**उपाध्याय और आचार्य**—प्रस्तुत विनय के अनुसार प्रव्रज्या प्राप्त करने पर पहले भिक्षु श्रामणेर कहलाता था और उसे एक उपाध्याय और एक आचार्य चुनकर उनके 'निश्रय' में रहना पड़ता था। उपाध्याय में शिष्य अथवा सार्धविहारी को पिता-बुद्धि और सार्ध-विहारी में उपाध्याय को पुत्र-बुद्धि रखनी होती थी। श्रामणेर के लिए उपाध्याय की विविध सेवा विहित थी। वस्तुतः उपाध्याय और श्रामणेर का संबंध बहुत कुछ वैसा ही था जैसा कि वैदिक परम्परा में गुरु और शिष्य का। आचार्य और उपाध्याय के कर्तव्यों में भेद करना कठिन है। कदाचित् आचार्य अन्तेवासिक को ध्यान के लिए उपयुक्त कर्मस्थान का उपदेश देता था और उपाध्याय की अनुपस्थिति में

उसका स्थान ग्रहण करता था<sup>२०</sup>। उपाध्याय एव आचार्य होने के लिए कम-से-कम दस वर्ष वाला भिक्षु होना आवश्यक था। श्रामणेरो को दस शिक्षापदों के अनुसार शील का पालन करना चाहिये। कम-से-कम बीस वर्षों की अवस्था होने पर और उचित योग्यता प्राप्त करने पर श्रामणेरो उपसम्पदा का अधिकारी होता था। पहले त्रि-शरण-गमन से और पीछे ज्ञप्तिचतुर्थ कर्म के द्वारा उपसम्पदा दी जाती थी।

**शिक्षापद**—श्रामणेरो के लिए विहित दस शिक्षापदों का आशय उनके लिए प्रायः उस प्रकार के समय के जीवन का विधान था जैसा कि वैदिक परम्परा में ब्रह्मचारियों के लिए सुविदित है। दस शिक्षापदों में दस विरतियाँ अथवा वर्जनाएँ सगृहीत हैं—प्राण-हिंसा से विरति; चोरी से, अ-ब्रह्मचर्य से, झूठ बोलने से, शराव और नशीली चीजों से, दोपहर के बाद भोजन करने से; नाच, गाना-बजाना, और तमाशा देखने से, माला, गन्ध, विलेपन और अलंकरण से, ऊँची शय्या और बहुमूल्य शय्या से, सोना-चाँदी ग्रहण करने से। इन दस निषेधों से श्रामणेरो का शील परिभाषित होता था।

**चार निश्रय**—उपर्युक्त शील के अतिरिक्त श्रामणेरो को 'चार निश्रय' बताये जाते थे। इन 'निश्रयों' का विनय में एक परिवर्धित रूप दीख पड़ता है जो कि प्रत्येक निश्रय के साथ अतिरिक्त लाभों के संयोजन से निष्पन्न हुआ है। विनय के कुछ स्थलों में 'पाँच भिक्षुओं के पिण्डपान, चीवर, शयनासन, एवं ग्लानप्रत्ययभेषज्य के विषय में प्रश्न और तथागत के द्वारा उनके संक्षिप्त उत्तर दिये गये हैं जिनमें वस्तुतः अतिरिक्त-लाभ-वर्जित निश्रय सगृहीत हैं'<sup>२१</sup>। यह सुझाव प्रस्तुत किया गया है कि ये 'पाँच भिक्षु' कीण्डिन्य आदि पंचवर्गीय भिक्षु ही थे और उनके लिए इस मूल-निश्रय-चतुष्टय का विधान कदाचित् तथागत का सबसे पहला वैनयिक अनुशासन था जो कि उस समय से एकान्त-चर्या-प्रधान एवं आरण्यक-प्राप्त भिक्षु-जीवन के आदर्श का निरूपण करता है। इस अनु-शासन में अतिरिक्त लाभों का समावेश परवर्ती सघारामो और विहारो के सदासप्रधान भिक्षुजीवन की सूचना देता है। किन्तु यह परिवर्तन तथागत के जीवन-काल में ही स्पष्टतः प्रारम्भ हो गया था।

विनय में चार निश्रयों का विवरण इस प्रकार मिलता है—भिक्षा में मिला हुआ भोजन प्रव्रज्या का पहला निश्रय है, पटे चियड़ों का बनाया हुआ चीवर दूसरा निश्रय है, वृक्ष के नीचे निवास तीसरा निश्रय है, एवं गोमूत्र की भेषज चौथा निश्रय है।

२०—तु० दत्त, अर्ली मोनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, पृ० २८४।

२१—तु० फ्राउवान्तर, पूर्व० पृ० १३३-३५।

पहले निश्चय के साथ अतिरेक-लाभ के रूप में संघभोज, निमन्त्रण, उपोसथ के दिन का भोज एवं प्रतिपद् के दिन का भोज भी अनुमत थे। पसुकूल-चीवर (पाशु-कूल) के अतिरिक्त क्षौम, कार्पास, कौशेय, कम्बल, सन, एवं भाग की छाल के वस्त्र भी अनुज्ञात थे। वृक्ष-फूल-वास के अतिरिक्त विहार, अङ्गयोग (आढ्ययोग, अर्ध योग ?), प्रासाद, हर्म्य और गुहा भी विहित हैं। औषध में अतिरेक-लाभ के रूप में घी, मक्खन, तेल, मधु और खाड का प्रयोग भी किया जा सकता था। तीसरे निश्चय में अनुमत अतिरेक-लाभ विशेष रूप से संघ की वृद्धि और समृद्धि सूचित करता है। यह भी स्मरणीय है कि बौद्धों के विरोधी उन्हें अक्सर आरामपसन्द और अतपस्वी कहते थे। स्वयं भिक्षु-संघ के अन्दर देवदत्त ने यही बात कही और चाहा कि भगवान् बुद्ध अनुशासन को कड़ा बनाएँ तथा भिक्षुओं को आदेश दे कि वे यावज्जीवन आरण्यक पिण्डपातिक, पाशुकूलिक, एवं वृक्षमूलिक रहे और मत्स्य-मांस का कभी भक्षण न करें। तथागत इससे सहमत नहीं हुए। कालान्तर में संघ के अन्दर कठोर तपस्वियों के वर्गों का विकास हुआ जो कि विभिन्न 'धुतगो' का आचरण करते थे।

**उपोसथ**—परिनिर्वाण के अनन्तर वर्षकार को समझाते हुए आनन्द ने कहा<sup>२२</sup> कि एक ग्राम-क्षेत्र में जितने भिक्षु रहते हैं सब उपोसथ के दिन एकत्र सम्मिलित होते हैं और तथागत के द्वारा उद्दिष्ट प्रातिमोक्ष का पाठ करते हैं तथा जिस भिक्षु को आपत्ति अथवा व्यतिक्रम होता है उसे यथाधर्म अनुशासित करते हैं। इसी प्रकार धर्म के द्वारा संघ का संचालन होता है। इस सुत्तन्त से स्पष्ट है कि प्रातिमोक्ष और उपोसथ भिक्षुसंघ के अत्यन्त प्राचीन काल से लक्षण रहे हैं। वैदिक धर्म में दर्श और पूर्णमास की पाक्षिक दृष्टियों का बहुत महत्त्व था। इनके लिए यज्ञ के पूर्व यजमान को दीक्षित होकर उपवास आदि विशेष नियमों से रहना पड़ता था और इस व्रत काल को उपवसथ कहा जाता था<sup>२३</sup>। ब्राह्मणों के परवर्ती ग्रन्थों में सन्यासियों के लिए आरण्यको अथवा उपनिषदों के आवर्तन का विधान पाया जाता है। विनय के अनुसार अन्य पारिव्राजकगण चतुर्दशी, पूर्णमासी, और पक्ष की अष्टमी को एकत्र होकर धर्मोपदेश करते थे और उनके पास लोग धर्म सुनने के लिए जाया करते थे। मगधराज बिम्बिसार ने तथागत से प्रार्थना की कि वे भी बौद्धों में इस प्रकार के उपोसथ का विधान करें जिसे कि तथागत ने स्वीकार किया<sup>२४</sup>।

२२—मज्झिम० ना० जि० ३, पृ० ७१।

२३—यथा, शतपथ (अच्युत ग्रन्थमाला), जि० १, पृ० २।

२४—विनय, ना० महावग्ग, पृ० १०५।

इससे स्पष्ट है कि परिव्राजकों के प्रचलित व्यवहार को देखकर बौद्ध सघ में पक्ष की विगिष्ट तिथियों में एकत्र होकर धर्मोपदेश की प्रथा का प्रारम्भ हुआ। महापदान सुत्तन्त के अनुसार विपश्यी बुद्ध ने अपने शिष्यों को प्रति ६ वर्ष में एक बार प्रातिमोक्ष पाठ के उद्देश्य से एकत्र होने का उपदेश दिया। विपश्यी बुद्ध ने प्रातिमोक्ष का इस प्रकार उपदेश किया था, जिसे भिक्षु सघ बुराता था—

“खन्ती परमं तपो तितिक्षा  
निब्बान परमं वदन्ति बुद्धा ।  
नहि पव्वजितो परूपधातो  
समणो होति परं विहेठयन्तो ॥

सव्वपापस्स अकरणं कुसलस्स उपसम्पदा ।  
सच्चित्तपरियोदपनं एत बुद्धान सासनं ॥  
अनूपवादो अनूपधातो पातिमोक्खे च संवरो ।  
भत्तञ्जुला चभत्तरिम पन्तन्व सयनासनं ॥  
अधिचित्ते च आयोगो एतं बुद्धान सासनं ॥”

(दीघ० ना० २, पृ० ३९)

अर्थात् ‘गान्ति और तितिक्षा परम तप है, निर्वाण को बुद्धों ने परमार्थ कहा है, प्रव्रजित श्रमण दूसरों को दुःख और हानि नहीं पहुँचाते। कोई पाप न करना, पुण्य सम्पादन करना और अपने चित्त को निर्मल रखना, यही बुद्धों का शासन है। दूसरों की न निन्दा करना, न हिंसा, प्रातिमोक्ष में समयपालन करना, भोजन में मात्रा जानना, विविक्त शयनासन का सेवन करना और ध्यान में मन लगाना, यही बुद्धों का शासन है।’ इस उल्लेख से कदाचित् यह सूचित होता है कि प्रारम्भ में उपोसथ के अवसर पर तथागत की प्रमुख शिक्षाएँ मध्ये में बुराई जाती थी और यही धर्मोपदेश का न्याय था। उस अवसर पर प्रत्येक भिक्षु के लिए आवश्यक था कि वह परिशुद्ध-शील हो। अशुद्ध होने पर अपने अपराध की प्रतिदेगना अथवा स्वीकार किये बिना वह उपोसथ में सम्मिलित नहीं हो सकता था। क्रमशः उपोसथ का यही प्रधान कार्य हो गया। समग्र सघ की उपस्थिति में अपराधों की एक सूची पढ़ी जाती थी जिसे प्रातिमोक्ष की आवृत्ति कहा जाता था और सभी भिक्षुओं को अपने अपराधों की प्रतिदेगना करनी होती थी। शुद्ध अपराध आवेगना और चेतावनी में शामिल हो जाते थे। गुरुत्वर अपराध के लिए दिनान्तर में कुछ भिक्षुओं की परीक्षा बुलाई जाती थी।

उपोसथ के लिए आवास में एक विशिष्ट अगार निश्चित होता था और समय से पूर्व उसे झाड़-बुहार कर वहाँ आसन, दीप तथा जल का प्रबन्ध करना आवश्यक था। इसे उपोसथ का पूर्व-करण कहा जाता था। सभी भिक्षुओं को स्वयं अथवा प्रतिनिधि के द्वारा उपस्थित होना पड़ता था। रोगी भिक्षु अपना छन्द (मत) एवं परिशुद्धि दूसरे के द्वारा सूचित करता था। ऋतु के अनुसार उपोसथ की एवं उपस्थित भिक्षुओं की गणना आवश्यक थी। इन कार्यों को उपोसथ का पूर्वकृत्य कहा गया है। पहले, अववाद अथवा भिक्षुणियों को उपदेश भी इस पूर्व-कृत्य का अंग माना जाता था।

आनन्द के द्वारा वर्षकार को दिये हुए उत्तर में यह कहा गया है कि प्रातिमोक्ष पढ़ने वाले भिक्षु को सघस्थविर, सघपिता अथवा सघपरिणायक माना जाता था। उसके लिए आवश्यक था कि वह स्वयं प्रातिमोक्ष-सवर में निष्णात, धर्मविद्, सन्तोषी, ध्यान-कुशल एवं अभिजाएँ प्राप्त किये हों।

उपोसथ में सघ का समग्र रूप से सम्मिलित होना अभीप्सित था, अतएव सघ की सीमा-निर्धारण के लिए नियम बनाये गये। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि सघ शब्द कभी चातुर्दिश सघ के लिए प्रयुक्त होता है, कभी स्थानीय सघाराम अथवा आवास के लिए। स्थानीय सघ की ही सीमा बाँधी जाती थी और उसी के अन्दर समग्रता अपेक्षित थी। आनन्द के उत्तर में ग्रामक्षेत्र का उल्लेख स्थानीय सीमा का प्रायिक विस्तार बताता है। साधारण तौर से प्रातिमोक्ष-परिषद् में भिक्षुओं के लिए तीन चीवर धारण कर आना विहित था। यदि सीमा के अन्दर कुछ आगन्तुक भिक्षु हों तो आवासिकों के साथ उपोसथ में उनकी उपस्थिति भी आवश्यक थी। चार से कम भिक्षु होने पर प्रातिमोक्ष की सभा नहीं की जा सकती थी।

**प्रातिमोक्ष**—पालि का पाटिमोक्ख अथवा पातिमोक्ख संस्कृत ग्रन्थों में प्रातिमोक्ष के रूप में प्राप्त होता है। वस्तुतः पातिमोक्ख शब्द की व्युत्पत्ति प्रतिपूर्वक मुच् धातु से माननी चाहिए। और उसकी शुद्ध संस्कृत छाया प्रतिमोक्ष्य होनी चाहिए न कि प्रातिमोक्ष। प्रतिमोक्ष्य का अर्थ है 'जो (धर्मसवर) प्रतिमुक्त अथवा आवद्ध किया जाय। कवच, कुण्डल आदि 'प्रतिमुक्त' किये जाते हैं। धर्म के नियम भी एक प्रकार का कवच अथवा आभरण हैं जो भिक्षु से आवद्ध होने चाहिए। विनय में पातिमोक्ख का व्युत्पत्तिमूलक अर्थ कुशल धर्मों में प्रमुख होना बताया गया है। यहाँ पातिमोक्ख को संस्कृत 'प्रातिमुख्य' का रूपान्तर माना गया है। एक प्राचीन टीका में कहा गया है "यो त पाति रक्खति त मोक्खेति मोचेति तस्मा पाटिमोक्ख ति बुच्चति ।" यहाँ पर मूल शब्द मुच् से व्युत्पादित किया गया है। चीनी एवं तिब्बती अनुवादों में प्राति-

मोक्ष के अर्थ प्रायः प्रतिविशिष्ट मोक्ष लिये गये हैं, किन्तु यह स्पष्ट है कि वहाँ भी कुछ स्थलो में पाटिमोक्ख को मुख्यार्थक माना गया है और कुछ स्थलो में मोक्षार्थक<sup>१५</sup>।

अनेक सम्प्रदायों के प्रातिमोक्ष सूत्र उपलब्ध होते हैं और उनकी व्यापक समानता उनकी प्राचीनता प्रदर्शित करती है।<sup>१६</sup> प्रातिमोक्ष के आठ विभाग हैं—पाराजिक, सघावशेष, अनियत, नैसर्गिक-पातयन्तिक, पातयन्तिक, प्रतिदेशनीय, शैक्ष, एव अधिकरण-शमथ। इनमें अभिहित धर्मों की सख्या सब सम्प्रदायों के प्रातिमोक्षों में सर्वथा समान नहीं है। महासाधिकों के प्रातिमोक्ष में निर्दिष्ट धर्मों की सख्या २१८ और सब से कम है। सर्वास्तिवादियों के प्रातिमोक्ष में सख्या सर्वाधिक, २६३ है। पालि प्रातिमोक्ष में २२७ है। किन्तु यह स्मरणीय है कि इस सख्याभेद का कारण मुख्यतया शैक्ष-धर्मों के परिगणन में भेद है। शेष वर्गों में प्रायः कोई भेद नहीं है और सख्याएँ इस प्रकार हैं—पाराजिक-४, सघावशेष-१३, अनियत-२, नैसर्गिक-पातयन्तिक-३०, पातयन्तिक-९०, (महीगासको के अनुसार, ९१), प्रतिदेशनीय-४, अधिकरणशमथ-७, इनकी सख्या १५० होती है जो कि अगुत्तरनिकाय और मिलिन्दपञ्चो के 'दियङ्ग-सिक्खापदसत्' से समञ्जस है। वस्तुतः शैक्षधर्म प्रातिमोक्ष में उद्दिष्ट अन्य धर्मों से भिन्न हैं क्योंकि वे आध्यात्मिक शील (मीरेलिटी) के नियम न होकर सामाजिक शील (सिविलिटी) के नियम हैं। अतएव उनके परिगणन में भेद सुबोध है। शैक्ष धर्म प्रारम्भ से नियतसख्यक नहीं थे। महाव्युत्पत्ति में उनको 'सम्बहुला' कहा गया है। पालि प्रातिमोक्ष में भी शैक्ष धर्मों को नियत-सख्या निर्दिष्ट नहीं किया गया है। यह भी सम्भव है कि महापरिनिर्वाण के पहले क्षुद्रातिक्षुद्र शिक्षापदों को परिवर्तनीय बताते हुए त्यागत का आशय कदाचित् शैक्ष धर्मों से ही रहा हो। ऐसा प्रतीत होता है कि पीछे विभिन्न सम्प्रदायों में विभिन्न परिवर्तन स्वीकृत हुए और इस प्रकार शैक्ष धर्मों का प्रस्तुत विभेद उत्पन्न हुआ। यह भी स्मरणीय है कि अधिकरण-शमथ प्रातिमोक्ष के शेष वर्गों से पृथक् है। इसमें अपराध एव दण्ड का विधान न होकर सघ के अन्तर्गत

२५-३०—डा० पा-चाऊ, पूर्व० पृ० ४-६।

२६-३०—पा-चाऊ०, वहीँ, ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, पृ० ३, फाउवल्नर, पूर्व० पृ० १४३, ओल्देनबर्ग (सं०) विनय, जि० १, भूमिका, पा-चाऊ (सं०) महासाधिक प्रातिमोक्ष, (जे० जी० आर० आइ० १०.१-४), मूल सर्वास्तिवाद प्रातिमोक्ष-आइ० एच० क्यू० १९५३।

विवादों की शान्ति के लिए वैधानिक उपाय निर्दिष्ट है। अनियत-वर्ग में भी नवीन अपराध न गिन कर ऐसे दोषों का उल्लेख है जो कि पाराजिक, सघावशेष अथवा पात-यन्तिक समझे जा सकते हैं। शेष वर्गों में भी नियमों का क्रम विभिन्न सम्प्रदायों में सर्वथा एक नहीं है।

ऐसा प्रतीत होता है कि मूल प्रातिमोक्ष अब उपलब्ध नहीं है। उसका एक रूप महासाधक सम्प्रदाय में संरक्षित हुआ, दूसरा मूलस्थविरवादियों से पालि-थेरवादियों ने एवं सर्वास्तिवादियों ने प्राप्त कर सम्पादित किया। मूलतः बौद्ध भिक्षुओं के लिए विहित शील पञ्चविध अथवा दशविध था। ब्राह्मण और जैन साधु भी इसके सदृश शील का पालन करते थे। वस्तुतः जिन पाँच नियमों को योगदर्शन में महाव्रत कहा गया है वे ही समस्त भिक्षुजीवन के आधार थे। इनके विभिन्न विस्तर ही प्रातिमोक्ष में अनेकधा संगृहीत हैं। किन्तु इसमें समानविषयक अपराधों का एकत्र संग्रह नहीं है प्रत्युत ऐसा प्रतीत होता है कि घटनाओं के प्रभाव से जैसे-जैसे व्रत-हानि प्रकट हुई वैसे-वैसे उस पर प्रतिषेध प्रातिमोक्ष में जोड़ दिया गया। दूसरी ओर प्रातिमोक्ष के पाराजिक, सघावशेष आदि वर्गों का क्रम स्पष्ट ही अपराधगौरव के अनुसार है और अतएव कृत्रिम है। उदाहरणार्थ, यह कहना अनुचित होगा कि ऐतिहासिक क्रम में सब पाराजिक पहले प्रतिष्ठित हुए, सब शैक्ष धर्म पीछे।

प्रातिमोक्ष-सूत्रों को सामान्यतः भिक्षु-शील-निर्देश से विकसित मानने पर उपोसथ के विकास का उपर्युक्त क्रम भी संगत हो जाता है। पहले उपोसथ में सामान्यतः धर्म-चर्या अथवा शील के आदर्श का स्मरण होता था। पीछे परिशुद्धि की आवश्यकता के द्वारा, एवं शील-खण्डन के व्यावहारिक पक्ष के आग्रह से, उपोसथ एवं प्रातिमोक्ष में वैधानिकता और कानूनियत का समारोप हुआ जिसने उनका परवर्ती रूप सम्पादित किया।

प्रातिमोक्ष का प्रारम्भ 'निदान' से होता है जिसमें उपोसथ के लिए एकत्र भिक्षुओं को सूचित किया जाता है कि जिस भिक्षु से कोई दोष हुआ हो वह उसे प्रकट करे। दोष न रहने पर चुप रहना चाहिए। प्रातिमोक्ष के प्रत्येक वर्ग के पाठ के बाद तीन बार सबसे पूछा जाता था कि 'क्या आप लोग इन दोषों से शुद्ध हैं?' दोष को प्रकट न करना झूठ बोलना माना जाता था। प्रातिमोक्ष के प्रथम पाराजिक काण्ड में ऐसे चार पातक्यों का उल्लेख है जो भिक्षु को सध में रहने के अयोग्य बना देते हैं—अब्रह्मचर्य, चोरी, मनुष्य-वध, एवं अलौकिक शक्ति का झूठा दावा। मनुष्यवध के अपराध में दूसरे को आत्मघात के लिए प्रेरित करना भी गिना जाता है। सघावशेष (अथवा सघादिशेष)



काण्ड से ऐसे तेरह अपराध परिगणित हैं जिनके लिए अपराधी को कुछ समय के लिए परिवास अथवा पृथक्करण का दण्ड दिया जाना था। यह दण्ड संघ की यथाविहित बैठक में प्रस्तावित और निर्णीत होता था। परिवास के अन्त में पुनः संघ की बैठक ही भिक्षु को दण्डमुक्त कर सकती थी। जान बूझ कर शुक्र-विसृष्टि, काम-व्रेरणा से किसी स्त्री का काय-ससर्ग, किसी स्त्री के साथ काम-सम्भाषण, किसी स्त्री से कहना कि 'काम-सन्तर्पण द्वारा परिचर्या कर', सचरित्र (स्त्री और पुरुष के बीच में मध्यस्थ वृत्तना), अस्वामिक कुटी-निर्माण में युक्त स्थान अथवा विहित प्रमाण का अतिक्रमण, सम्वामिक विहार-निर्माण में ऐसा ही व्यतिक्रम, द्वेष से दूसरे भिक्षु पर निर्मूल पाराजिक दोष का आरोप करना, लेगमात्र पकड़कर दूसरे पर पाराजिक का अभियोग करना, सघ-भेद करना, संघ-भेदकों का अनुवर्तन, कुल-दूषण, दीर्घचस्य (दूसरे की मलाह का जान बूझ कर निरादर करना) — ये तेरह सघादिशेष अपराध हैं। इनमें पहले ९ अपराध प्रथम बार में दोषावह हैं, गेप चारतीन बार दोहराने पर। किसी स्त्री के साथ ऐसे एकान्त में बैठना जहाँ कि अनुचित ससर्ग अथवा सम्भाषण सम्भव है और उस बात का किसी श्रद्धालु उपासिका का आलोच्य विषय वृत्तना, ये तो दो अनियत धर्मों में मगू-हीत हैं। नैसर्गिक पातयन्तिक (पालि निमम्भिय-पाचित्तिय) तीस गिने गये हैं। इनका प्रतिकार संघ, बहुत-से भिक्षु अथवा एक भिक्षु के सामने स्वीकार कर उसे छोड़ देने में हो जाना है। इन नैसर्गिकों में अनिरिक्क-लब्ध वस्तुओं का त्याग करना आवश्यक था। जीवर सम्बन्धी सोलह नियम दिये गये हैं, जिनके अनुसार भिक्षु को अनिरिक्क जीवर, अजातिक (जिमसे नाना नहीं है) भिक्षुणी से प्राप्त अथवा बोया हुआ जीवर, अपने आप मांगा अथवा वनवाया हुआ जीवर आदि का त्याग विहित है। सात नियम आमन के वनवाने और तैयार करने के बारे में हैं। वीशेय का अथवा काले भेड़ के ऊन का आमन निषिद्ध था। आसन शीघ्र नहीं बदलना चाहिए। नये आमन में पुराने आमन जी छान में छित्ता भर लेकर जोड़ना चाहिए। मोने चादी का ग्रहण (स्पर्श). स्पर्श-व्यवहार, एवं क्रय-विक्रय में भाग लेना भिक्षुओं के लिए निषिद्ध था। रोगी भिक्षुओं के लिए घी, मक्खन, तेल, मधु, रगड़ आदि का अधिक-से-अधिक मन्नाद तक गन्त करना चाहिए। अनिरिक्क पात्र वर्जित है। नद के लिए, प्राप्त न्नाभ को अपने लिए बदलवा लेना भी उन्हीं अपराधों में परिगणित है।

पानिनिय, प्रायश्चिनिन अथवा पातयन्तिक धर्मों की गणना में सम्प्रदाय-भेद उपलब्ध होता है। पालि प्रातिमोक्ष में १० धर्म उन काण्ड में उल्लिखित हैं, महासु-ल्लि में १०। लट्ट वोग्गना, विद्याना, चण्णो, अत्तपमम्पन्न के साथ अथवा स्त्री के

साथ लेटना, स्त्रियों को लम्बे उपदेश देना, चमत्कार की वाते करना, दुष्टुलारोचन, जमीन खोदना या खुदवाना, वृक्ष आदि काटना, निन्दा करना, सघ की चीजों को लापर-वाही से छोड़ देना, प्राणियुक्त जल से सिंचन, विना सघ की अनुमति के अथवा सूर्यास्त के बाद भिक्षुणियों को उपदेश देना, भिक्षुणी के साथ एकान्त में बैठना अथवा सलाह करके उसके साथ यात्रा, एक आवास में एक से अधिक भोजन, कुछ विशेष अवस्थाओं को छोड़कर गण के साथ भोजन, विकाल-भोजन, रखा हुआ भोजन खाना, नीरोग होते हुए माग कर घी, मक्खन, तेल, मधु, ख़ाँड, मछली, मास, दूध, दही आदि उत्तम भोजन का सेवन, विना दिये हुए भोजन का सेवन, नागा साधुओं को हाथ से भोजन देना, गृहस्थी में बैठकवाजी, सैनिक तमाशा या प्रदर्शन देखना, शराब पीना, ऊगली से गुद-गुदाना, पानी में खेल करना, डराना या तिरस्कार करना, आग तापना, गर्मी-बरसात एवं अन्य विशेष अवस्थाओं के अतिरिक्त आधे महीने से पहले नहाना, प्राणि-हिंसा, झगडा बढ़ाना, दूसरे भिक्षु के पाराजिक अथवा सघादिशेष अपराधों को छिपाना, बीस वर्ष से कम उम्र वाले भिक्षु को जानते हुए उपसम्पदा देना, जानते हुए चोरो के काफिले में जाना, धर्म के शिक्षापदों को सीखने में आनाकानी अथवा धर्म के विरुद्ध भाषण, दूसरे भिक्षुओं को पीटना या धमकाना, सघादिशेष का आरोप करना, किसी भिक्षु को हैरान करना या और भिक्षुओं के झगडे में कान लगाना, सघकार्य में अपना मत न प्रकट करना अथवा प्रकट कर मुकर जाना, विना सूचना के राजा के शयनागार में प्रवेश, बहुमूल्य वस्तु का हटाना, मध्याह्न के बाद विना अत्यन्त आवश्यक कार्य के गाँव में प्रवेश करना, इत्यादि पाचित्तिय धर्मों में सगृहीत हैं।

प्रतिदेशनीय धर्म चार हैं। इनके करने पर भिक्षु को दूसरे भिक्षुओं के सामने अपना अपराध स्वीकार करना होता है एवं भविष्य में वैसा न करने का वचन होता है। अज्ञा-तिक भिक्षुणी के हाथ खाद्य ग्रहण करना, भिक्षुओं के भोजन करते समय किसी भिक्षुणी को परोसने में हाथ बँटाने देना, निर्धन और श्रद्धालु उपासकों के घर भिक्षा ग्रहण करना, भय अथवा आशंका से आरण्यक शयनासन के युक्त होने पर पहले से अप्रतिसविदित खाद्य-भोजन का स्वयं ग्रहण करना—ये ही प्रतिदेशनीय धर्म हैं।

शैक्ष—काण्ड में शिष्ट व्यवहार के नियमों का संग्रह है जिन्हें कि भिक्षुओं को सीखना चाहिए। ऊपर कहा जा चुका है कि इनके परिगणन में बहुत सख्या-भेद है। उदाहर-णार्थ, पालि-प्रातिमोक्ष में ७५ धर्मों का उल्लेख है, महाव्युत्पत्ति में १०६। अच्छी तरह कपडा पहनना, शऊर से उठना-बैठना, कहकहा न लगाना, सत्कारपूर्वक भिक्षा-ग्रहण करना, शऊर से खाना, ढग से उपस्थित व्यक्ति को ही धर्मोपदेश करना, खड़े-खड़े या

हरियाली या पानी में मल-मूत्र का त्याग न करना इत्यादि से सम्बन्ध रखनेवाली शिक्षाएँ इस काण्ड में सङ्गृहीत हैं ।

अधिकरण—गमथ में सघ के झगड़े मिटाने के तरीको को बताया गया है—सम्मुख-विनय, स्मृति-विनय, अमूढ-विनय, प्रतिज्ञात-करण, यद्भूयसिक, यत्पापीयसिक और तृणप्रस्तारक—ये सात उपाय निर्दिष्ट किये गये हैं<sup>१७</sup> ।

भिक्षुणियाँ—यद्यपि स्त्रियो की प्रव्रज्या उस समय विदित थी तथापि भगवान् बुद्ध उसके लिए अपने सघ में पहले अनुमति नहीं देना चाहते थे । महाप्रजापति गौतमी के इस विषय में अनुरोध को उन्होंने कपिलवस्तु में अस्वीकार कर दिया था । पीछे गौतमी बहुत-सी शाक्य स्त्रियो के साथ केश कटाकर और कापाय वस्त्र धारण कर वैशाली पहुँची जहाँ कि तथागत महावन में विहार कर रहे थे । वहाँ द्वार पर उसके सूजे पैर, धूलि-धूसर गात्र और साश्रुमुख देखकर आनन्द के चित्त में करुणा उपजी और उन्होंने तथागत से स्त्री-प्रव्रज्या का अनुरोध किया और कहा कि स्त्रियाँ आध्यात्मिक उन्नति कर सकती हैं और प्रजापति गौतमी तो भगवान् की मातृस्थानीया रही हैं । तथागत ने अनुरोध स्वीकार किया, किन्तु आठ शर्तों पर—भिक्षुणियाँ भिक्षुओं का आदर करेगी, अभिक्षु-कुल में भिक्षुणियों का वर्षावास नहीं होगा, हर पखवारे भिक्षुणियाँ भिक्षु-सघ से उपोसथ—पृच्छा और अववादोपसक्रमण प्राप्त करेगी, वर्षावास के अनन्तर भिक्षुणियों को दोनों सघों में दृष्ट, श्रुत एवं परिगणित तीनों स्थानों से प्रवारणा करनी चाहिए, भिक्षुणी को दोनों सघों में पक्षमानता करनी चाहिए, दो वर्ष ६ धर्मों में शिक्षित होकर भिक्षुणी को दोनों सघों में उपसपदा की प्रार्थना करनी चाहिए, भिक्षुणी को आक्रोश-परिभाषण नहीं करना चाहिए, भिक्षुणियों के लिए भिक्षुओं को कुछ कहने का मार्ग निरुद्ध है, भिक्षुओं के लिए निरुद्ध नहीं है । इन शर्तों के साथ भिक्षुणी-सघ को अनुमति देते हुए भी तथागत ने यह कहा कि 'यदि स्त्रियाँ इस धर्म-विनय में प्रव्रज्या न पाती तो यह सहस्र वर्ष तक ठहरता, स्त्री-प्रव्रज्या के कारण सद्वर्त्म केवल पाँच सौ वर्ष ठहरेगा ।'

स्त्रियो के लिए प्रज्ञप्त ६ शिक्षापद (जो कि पाचिस्तिथ मर्यादा ६३ से ६८ तक हैं) हिंसा, चोरी, अब्रह्मचर्य, मृषावाद, मद्यपान और विकान्त-भोजन का वर्जन करने हैं । उनके लिए उपदिष्ट प्रातिमोक्ष मेरे अनियत-काण्ड नहीं है । पारगजित-काण्ड में ८ अपराध गिनाये गये हैं जिनमें भिक्षु-प्रातिमोक्ष के चार अपराधों के साथ चार और

का सनिवेश है—कामासक्ति से पुरुष का घुटने के ऊपर पैर दबाना, कामासक्ति से पुरुष का स्पर्श या एकान्त में साथ, सघ से निकाले भिक्षु का अनुगमन, एव किसी और भिक्षुणी के पाराजिक अपराध को छिपाना । भिक्षुणियों के लिए १७ सघादिशेष अपराध बताये गये हैं—पुरुष के साथ घूमना, चोर को दीक्षा देना, अकेले घूमना, सघ से निकाली भिक्षुणी का अनुगमन, आसक्ति से पुरुष के हाथ से खाद्य लेना, अथवा दूसरी भिक्षुणी को इसके लिए उत्साहित करना, कुटनी बनाना, निर्मूल या लेश मात्र से किसी पर पाराजिक का आरोप करना, त्रिरत्न का प्रत्याख्यान करना, सघ की निन्दा, कुसग अथवा कुसग के लिए प्रेरित करना, सीख न लेना, और कुलो को बिगाड़ना । नैसर्गिको की सख्या भिक्षुणी-प्रातिमोक्ष में भी तीस है । पाचित्तियों की सख्या १६६ है जिनमें लहसुन खाना, कूड़ा-कचरा दीवार के पार फेंकना, नाच-गाने में जाना, दूसरे को सरापना, सूत कातना आदि सम्मिलित हैं । गर्भिणी, स्तन्यपायिनी, १२ वर्ष से कम की विवाहिता एव बीस वर्ष से कम की कुमारी को उपसम्पदा नहीं दी जा सकती और न उसे जिसने दो वर्ष से कम शिक्षा ग्रहण की है । भिक्षुणियों के लिए पाटिदेसनिय धम्म आठ हैं और भिक्षु-पाति-मोक्ख के ३९ वे पाचित्तिय से अभिन्न हैं । शैक्ष धर्म और अधिकरण शमथ भिक्षुओं के सदृश हैं ।

**वर्षावास**—आज भी पूर्वी उत्तर प्रदेश एव उत्तर बिहार में मार्गों और नदियों की अवस्था ऐसी है कि बरसात में यातायात दुष्कर हो जाता है । नदियों की बाढ़ से और भूमि के असाधारण रूप से समतल होने के कारण अनेक स्थल द्वीपवत् बन जाते हैं । तथागत के समय में इस प्रकार की कठिनाई आज से अधिक ही रही होगी । ऐसी स्थिति में यदि उस समय के परिव्राजकों में वर्षाकाल के लिए चारिका को स्थगित रखने की प्रथा का विकास हुआ तो उसे विस्मयावह नहीं कहा जा सकता । ब्राह्मण भिक्षुओं के लिए भी वर्षा में स्थिर रूप से रहने का विधान है । विनय में कहा गया है कि पहले शाक्य-पुत्रीय भिक्षुओं को वर्षा में भी विचरण करते देखकर लोग हैरान होते थे कि जब अन्य तीर्थिक एक जगह रहते हैं और चिड़ियाँ वृक्षों के ऊपर घोंसले बनाकर रहती हैं शाक्य-पुत्रीय श्रमण कैसे हरे तृणों को रौदते हुए एकेन्द्रिय जीवों को पीड़ित करते हुए तथा छोटे-छोटे जन्तुओं को मारते हुए विचरते हैं<sup>३८</sup> । यह देखकर तथागत ने अपने अनुयायियों के लिए भी वर्षावास का विधान किया । आषाढी पूर्णिमा अथवा श्रावणी पूर्णिमा के दूसरे दिन से तीन महीने तक उनके लिए यात्रा का निषेध था और उन्हें एक आवास में

रहना पड़ता था। अत्यधिक आवश्यकता पड़ने पर जैसे बीमारी के आपत्ति-काल में, या उपासकों के विशेष दिन के लिए, अथवा आत्ययिक सघ-कार्य के लिए, भिक्षु आवास को सात दिन तक छोड़ सकते थे। यदि आवास में सुरक्षा-हानि, दुर्भिक्ष, रोग, शील-विपत्ति, अथवा सघ भेद की सम्भावना हो तो आवास छोड़ने में दोष नहीं माना जाता था।

वर्षावास के अन्त में सघ को सम्मिलित होकर अपने अपराध की आदेशना करना आवश्यक था। इसको 'प्रवारणा' कहा जाता है। जिस प्रकार से उपोसथ पाक्षिक परिशुद्धि के लिए आवश्यक है ऐसे ही प्रवारणा एक प्रकार से वार्षिक परिशुद्धि है। वर्षान्त में ही उपासकों के द्वारा भिक्षु-सघ को दिये गये वस्त्रों से चीवर निर्माण कर भिक्षुओं को बाँटे जाते थे। इस प्रकार के चीवर को 'कठिन' कहा जाता है। कठिन के निर्माण के लिए सघ एक विशेष भिक्षु को चुनता है जिसे दर्जी के आवश्यक कार्य की अनुमति दी जाती है।

**वैनयिक 'कर्म'**—विनय में अनुशासन के लिए अनेक विशिष्ट कर्मों का विधान पाया जाता है। यदि कोई भिक्षु विवादशील एवं कलहप्रिय हो अथवा अपनी मूढ़ता में अपराध करे अथवा गृहस्थों से अधिक सम्पर्क में आये तो उसके लिए तर्जनीय कर्म विहित है। ऐसे ही यदि कोई भिक्षु शील के विषय में उदासीन हो अथवा बुद्ध, धर्म एवं सघ की निन्दा करता हो तो वह भी तर्जनीय कर्म में दण्डनीय है। ऐसे अपराधी भिक्षु को चेतावनी देनी चाहिए। प्रातिमोक्ष के उपयुक्त नियम का स्मरण दिलाना चाहिए और फिर उसके लिए किये हुए विशिष्ट अपराध के दण्ड का उसे भागी बनाना चाहिए। सघ के समक्ष उसके अपराध की तीन बार जप्ति प्रस्तुत होनी चाहिए तथा सघ से उस भिक्षु के लिए तर्जनीय कर्म के आदेश का निवेदन करना चाहिए। दोषी भिक्षु को भी इस सभा में उपस्थित होना चाहिए तथा उसे इस बात का अवसर मिलना चाहिए कि वह अपना अपराध स्वीकार करे अथवा अपनी निर्दोषता का स्मरण करे। जिस भिक्षु के लिए तर्जनीय कर्म का आदेश होता है वह उपमन्यदा नहीं दे सकता और न निश्चय। वह अन्य भिक्षुओं को उपदेश भी नहीं कर सकता और न भिक्षुणियों को उपदेश दे सकता है। इस प्रकार के नियन्त्रण का समुचित पालन करने पर दोषी भिक्षु में दण्ड हटा दिया जाता है।

यदि कोई भिक्षु गृहस्थों के साथ अधिक सम्पर्क में आता हो एवं प्रातिमोक्ष का उल्लंघन करता हो तो वह निश्चय कर्म का भागी होता है। उसके लिए एक भिक्षु आचार्य के रूप में निर्दिष्ट किया जाता है और उसके आदेश का पालन दोषी भिक्षु के लिए आवश्यक होता है। यदि कोई भिक्षु लज्जित हो अथवा पापमाना हो तो

वह प्रजाजनीय कर्म का भागी होता है। उसे कुछ समय के लिए विहार छोड़कर स्थानान्तरण में विशेष नियन्त्रणों की परिधि में रहना होता है। यदि कोई शील अथवा धर्म के विषय में विवादप्रिय हो अथवा आचरणहीन हो तो उसके लिए भी यही दंड विहित है। यदि कोई भिक्षु किसी गृहस्थ को हानि पहुँचाता हो अथवा उसकी निन्दा करता हो तो वह प्रतिसारणीय कर्म का भागी होता है। इस प्रकार के भिक्षु को न केवल तर्जनीय कर्म से दंडित भिक्षु के समान नियमों से रहना पड़ता है अपितु उस विशिष्ट गृहस्थ से क्षमा माँगनी पड़ती है। यदि कोई भिक्षु अपने अपराधों को स्वीकार नहीं करता अथवा कहे जाने पर धर्म-विह्वल सिद्धान्त को नहीं छोड़ता तो वह उत्क्षेपणीय कर्म का भागी बनता है। वह अन्य भिक्षुओं के साथ नहीं ठहर सकता और न उनके साथ आहार आदि कर सकता है।

कुछ गौण अपराधों के लिए प्रतिक्रियना का विधान है। संघ से भिक्षु को निकालने के लिए निस्सारणा शब्द का प्रयोग मिलता है। परिवास के चार प्रकार निर्दिष्ट हैं। अन्य सम्प्रदायों के सदस्य यदि बौद्ध संघ में प्रवेशार्थी हो तो उनके लिए चार महीने का परिवास निर्दिष्ट है। यह एक प्रकार का 'प्रोबेशन' का समय है। सघादिशेष दोषों के लिए अन्य तीन परिवासों का निर्देश है। जो भिक्षु परिवास में रहता है उसे अपने को अन्य भिक्षुओं से अनेक बातों में अलग रखना पड़ता है। उसके लिए सहावास, विप्रवास, एव अनारोचना के नियन्त्रणों से शुद्ध रहना आवश्यक है। सघादिशेष अपराधों के लिए परिवास के अतिरिक्त मानत्व का विधान है। मानत्व में छ दिन के लिए भिक्षु को संघ की सदस्यता के सामान्य अधिकारों से वंचित रखा जाता है।

**विवाद-शमय**—प्रातिमोक्ष में विवादों के सुलझाने के लिए अनेक प्रकार निर्दिष्ट हैं। इसमें पहला सम्मुख विनय कहलाता है। संघ के समक्ष, अथवा वादी और प्रतिवादी के आपस में एक-दूसरे के सामने, विवाद सुलझाने को सम्मुख-विनय कहते हैं। दूसरा स्मृति-विनय कहलाता है। यदि किसी भिक्षु के ऊपर लगे हुए अभियोग को वह स्वीकार नहीं करता है और संघ के सामने आकर अपनी निर्दोषता को प्रकट करता है तो यह स्मृतिविनय कहलाता है। दर्भ मल्लपुत्र ने भेत्तिया भिक्षुणी के मिथ्या दोषारोपण का ऐसे ही प्रत्याख्यान किया था। तभी से इस स्मृति-विनय का प्रवर्तन हुआ। यदि किसी भिक्षु ने मूढ़ अवस्था में अपराध किया हो और उसे अमूढ़ अवस्था में उसका सचमुच स्मरण न हो और वह संघ के सामने यह प्रकट करे, तो उसे अमूढ़-विनय दिया जा सकता है। गर्ग भिक्षु के प्रसंग से इसका प्रारम्भ बताया गया है। अपने ऊपर लगाये गये अपराध का स्वीकार किया जाय तो प्रतिज्ञातकरण शमय होगा। यदि किसी विवाद

का उद्वाहिका के द्वारा सुलझाव न होता हो और शलाकाग्रहण के द्वारा सुलझाव आवश्यक हो तो ऐसी अवस्था में यद्भूयसिकीय अथवा मताधिक्य का सहारा लिया जाता है। यदि कोई भिक्षु अपने अपराध को कभी स्वीकार करे और कभी अस्वीकार करे अथवा जिरह में जान-बूझ कर झूठ बोले तब उसे सघ के सामने अपराध के अभियोग का स्मरण दिलाया जाता है और उसकी उपस्थिति में उससे पूछने के बाद उस दंड का भागी समझा जाता है। यह तत्पापीयसिक कर्म कहलाता है। यदि बहुत-से भिक्षु वर्गों किसी अपराध में सम्मिलित हो तथा पीछे पश्चात्तापी हो तो उनके अपराध का सघ में प्रकट-विमर्श ठीक नहीं समझा जाता था एवं सामान्यतः सघ में आदेगना पर्याप्त मानी जाती थी। इसको ऊपर कहा जा चुका है कि सघ का कार्य गण-तन्त्रात्मक रीति से सम्पन्न होता था। आवास की परिपद्ध में सभी भिक्षुओं का उपस्थित होना आवश्यक था। भिक्षु-सघ के सन्निपतित होने पर कार्य सम्बन्धी प्रस्ताव अथवा 'ज्ञप्ति' को पेश किया जाता था, और उसकी तीन बार 'अनुश्रावणा' की जाती थी। सघ का मौन उसकी सम्मति मानी जाती थी और 'ज्ञप्ति' के आधार पर 'धारणा' प्रस्तुत होती थी। प्रायः सर्वसम्मति से ही निर्णय होते थे। किसी विषय पर मतभेद एवं विवाद उपस्थित होने पर उसे सुलझाने के लिए दो या अधिक भिक्षुओं के नाम सघ की सर्व-सम्मति से चुने जाते थे। इस समिति को 'उद्वाहिका' कहा जाता है। यदि ये भिक्षु भी निर्णय नहीं कर पाते थे तो प्रस्तुत विषय फिर से सघ के सामने लौट आता था और मताधिक्य से ही उसका निर्णय किया जाता था। मतदान शलाकाग्रहण के द्वारा होता था और इस कार्य के लिए एक विशेष अधिकारी शलाका-ग्राहक के नाम से नियुक्त होता है। यह स्पष्ट है कि यद्यपि सघ के कार्य-व्यापार में मतैक्य का प्राधान्य स्वीकृत था, तथापि आवश्यक होने पर मताधिक्य से भी निर्णय वैध था।

**सम्पत्ति**—सघ में संपत्ति का अधिकार अतीतानागत चातुर्दिश सघ का माना जाता था। भिक्षु सभी अपरिग्रह का व्रत लिये होते हैं। अतएव भिक्षा में प्राप्त नामग्री पर सघ का मुख्य अधिकार मानना चाहिए, किन्तु इस अधिकार का अनियंत्रित प्रयोग नहीं किया जाना था। भिक्षु के मरने पर उनकी संपत्ति का सघ ही वितरण करता था। अन्न आदि दैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए सघ में विशेष भिक्षुओं को अभिनागे नियुक्त किया जाता है। ऐसे कई अधिकारियों के नाम उपलब्ध होने हैं। भक्तगैयक अन्न बांटता था, यागु-भाजक यागु आदि बांटता था। शयनासन-ग्राहक भिक्षु सगरी धोर में बिहार आदि का दान स्वीकार करता था। शयनासन-प्रज्ञापक भिक्षु के अन्दर शयनासन आदि का वितरण करता था। भाषणार्थक बोधक, प्रतिपाल,

चीवर-भाजक, शाटी-ग्राहक, अल्पमात्रक-विसर्जक, पात्र-ग्राहक, नवकर्मिक, आरामिक, श्रामणेर-प्रेक्षक, आसन-प्रज्ञापक एवं ऊपर निर्दिष्ट शलाका-ग्राहक आदि की नियुक्ति आवश्यकता के अनुसार होती थी। नियुक्ति सर्वसम्मति से की जाती थी।

## पहली संगीति और धर्म-विनय का संग्रह

**प्रथम संगीति की ऐतिहासिकता**—बौद्ध परम्परा के अनुसार विनय और सूत्र-पिटको का संग्रह बुद्ध के परिनिर्वाण के अनन्तर राजगृह की प्रथम संगीति में हुआ था। प्रथम संगीति का उल्लेख अनेक सदर्थों से प्राप्त होता है। पालि विनय के चुल्लवग्ग में इस संगीति का एक प्राचीन वर्णन उपलब्ध है। परवर्ती सिंहलीय ऐतिहासिक तथा बुद्धघोष की व्याख्याओं में यही से इस सम्बन्ध में सामग्री ली गयी है। महावस्तु एवं मज्झिमीमूलकल्प में भी संक्षिप्त उल्लेख मिलते हैं। महीशासक, धर्मगुप्त, महासाधिक एवं सर्वास्तिवाद के विनयों में इस संगीति का उल्लेख है, किन्तु ये सब विनय चीनी अनुवादों में ही उपलब्ध होते हैं। काश्यप-संगीति-सूत्र, अशोकावदान, महाप्रज्ञा-पारमिता-शास्त्र, एवं परिनिर्वाणसूत्र में भी उल्लेख है, किन्तु ये भी चीनी में ही सुरक्षित हैं। चीनी में एक अन्य ग्रन्थ की भी उपलब्धि होती है जिसमें काश्यप और आनन्द के द्वारा परिनिर्वाण के अनन्तर त्रिपिटक के संग्रह का विवरण दिया गया है<sup>२९</sup>। एकोत्तरागम के पहले अध्याय की चीनी व्याख्या में भी प्रथम संगीति का उल्लेख है। तारानाथ एवं बुद्धो के बौद्धधर्म के तिब्बती इतिहासों में भी इस संगीति का विवरण उल्लिखित है।

पहली संगीति की ऐतिहासिकता और कार्य पर प्रचुर विवाद ऐतिहासिकों में हो चुका है। मिनयेफ, ओल्डेन्बर्ग, फ्रान्के, प्रिलुस्की, दत्त, फ्राउवाल्नर, आदि ने समस्त सामग्री का मथन कर नाना मत प्रस्तुत किये हैं<sup>३०</sup>। ओल्डेन्बर्ग का विश्वास था कि पहली संगीति विशुद्ध कल्पना है। इस धारणा के समर्थन में प्रधान युक्ति यह थी कि महापरिनिर्वाण सूत्र में संगीति का उद्देश्य और अवसर दोनों प्रस्तुत हैं, किन्तु संगीति के विषय में पूर्ण मौन स्वीकार किया गया है। फ्रान्के ने इसे स्वीकार कर यह सुझाव

२९—दत्त, अर्ली मौनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, पृ० ३२६।

३०—२०—मिनयेफ, रेशर्श सूर ल बुद्धिज्म, ओल्डेन्बर्ग, जड० डी० एस० जी०, १८९८, पृ० ६१३-९४, फ्रान्के, जे० पी० टी० एस० १९०८, पृ० १-८०, नलिनाक्षदत्त, अर्ली मौनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, प्रिलुस्कि, लकौसीय द राजगृह, फ्राउवाल्नर, पूर्व०।



प्रस्तुत किया कि चुल्लवग्ग के संगीति-सम्बन्धी अंग भी महापरिनिर्वाण-सूत्र पर ही आधारित रहे होंगे और अतएव उन्हें भी अप्रामाणिक मानना चाहिए। ओल्डेनबर्ग की युक्ति का याकोबी ने समीचीन उत्तर दे दिया है। महापरिनिर्वाण-सूत्र के लिए यह अनावश्यक था कि वह संगीत का विवरण दे। यह भी कहा गया है कि चुल्लवग्ग के एकादश और द्वादश स्कन्धक कदाचित् मूलतः महापरिनिर्वाण सूत्र के अंग रहे हों। यह तो निम्नन्देह है कि ये दो स्कन्धक चुल्लवग्ग के परिशिष्ट के रूप में हैं और मूलतः उनके अंग नहीं थे। चुल्लवग्ग का एकादश स्कन्धक उसके अन्य अंगों की अपेक्षा ह्रस्व प्रारम्भ होता है, कुछ-कुछ वैसे ही जैसे कि महापरिनिर्वाण सूत्र, और उसमें वस्तुसादृश्य भी रखता है। सयुक्क-वस्सु नाम के मूल सर्वास्तिवादियों के विनय में एक साथ ही परिनिर्वाण और संगीतियों का वर्णन दिया गया है। अतएव यह सम्भव है कि चुल्लवग्ग का एकादश स्कन्धक महापरिनिर्वाण सूत्र का अन्तिम अंग रहा हो, किन्तु ऐसा रहने पर यह सुबोध नहीं है कि स्थविरवादियों ने इन दो को पृथक् किये कर दिया। कदाचित् चुल्लवग्ग के द्वादश स्कन्धक के सादृश्य के कारण एकादश स्कन्धक को उसके साथ रखा गया हो। इस पर एक परिष्कृत मतान्तर फाउलान्तर ने प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार महापरिनिर्वाण सूत्र और प्रथम संगीति का विवरण प्रारम्भ में साथ थे और विनय के अन्तिम अंग थे। दूसरी संगीति का विवरण त्रानगिक परिशिष्ट के रूप में जोड़ दिया गया। यह मत सर्वाधिक समीचीन प्रतीत है ॥ है।

यद्यपि अब पहली संगीति को केवल कल्पना नहीं कहा जा सकता तथापि उसका कार्य सदृश्य रहता है। पूने ने इन संगीति को एक बड़ी प्रातिमोक्ष-परिपद् रखा है। मिनयेफ ने पहले ही कहा था कि धर्म और विनय के संग्रह की कथा कदाचित् मूल संग्रह में न रही हो। नटिनाथ वन ने संगीति का प्रयोजन उन धृष्टान्तुद्ध जिहासियों का निर्णय बताया है जिनको परिवर्तित करने की अनुमति तथागत ने निर्वाण में पहले दी थी। इन दशा में आनन्द के द्वारा सुत्रों का संगायन याद का प्रक्षेप है क्योंकि मंत्र में केवल आनन्द की परिगुट्टि का ही वर्णन रहा होगा। उनका तो नाट है कि द्वादश विनय और सूत्र पिटक अपने वर्तमान बृहद् संस्करण में परिनिर्वाण के समानान्तर संग्रहित नहीं किये जा सकते थे, किन्तु संग्रह का प्रयोजन तत्काल दिया गया हो या भी सर्वथा सम्भाव्य एवं युक्तियुक्त है। तथागत ने कहा था 'यम्हो दो भिन्नय मन्थारो सत्तम एव आनन्द ने परिनिर्वाण के अन्तर्गत् वर्णन में यही दृष्टिकोण का प्रयोग किया है। ऐसी स्थिति में यह सम्भाव्य है कि तथागत ने अन्तर्गत संग्रहों में 'धम्म-उत्तर' का संगायन किया हो। सम्भव है कि संग्रह में संग्रह

के लिए एव उसके दिग्दर्शन के लिए इस प्रकार का धर्म-संग्रह एव विनिर्णय आवश्यक था।

**प्रथम संगीति**—विनय मे सगीति का विवरण इस प्रकार दिया हुआ है—पाँच सौ भिक्षुओं के साथ महाकाश्यप पावा और कुसीनारा के बीच थे जब उन्होंने एक आजीवक से सुना कि सप्ताह भर पूर्व तथागत का परिनिर्वाण हुआ है। यह सुनकर अवीतराग भिक्षु रोये, वीतराग भिक्षुओं ने अनित्यता का स्मरण कर दुःख सहा। किन्तु सुभद्र नाम के एक वृद्ध प्रव्रजित ने कहा कि अच्छा हुआ जो महाश्रमण के नाना विधि-निषेधों से छुट्टी मिली 'अब हम जो चाहेंगे करेंगे, जो न चाहेंगे, न करेंगे।' यह सुनकर महाकाश्यप ने कहा कि अधर्म और अविनय प्रकट हो रहा है, यह आवश्यक है कि धर्म और विनय का सगायन किया जाय।

सगीति के लिए महाकाश्यप ने एक कम पाँच सौ अर्हत् चुने। आनन्द के शैक्ष होने पर भी धर्म और विनय से उनके बहुत परिचित होने के कारण उन्हें भी चुन लिया गया। राजगृह में वर्षावास करते हुए धर्म और विनय के सगायन का निश्चय किया गया। पहले महीने में टूटे-फूटे की मरम्मत की गयी एव दूसरे महीने में सगीति हुई। आयुष्मान् आनन्द भी सगीति के पहले अर्हत् बनाये गये। महाकाश्यप ने उपालि से विनय के सम्बन्ध में प्रश्न किया। उन्होंने पूछा कि प्रथम पाराजिक कहाँ प्रज्ञप्त किये गये थे, किसे लेकर, एव किस विषय में। उपालि के उत्तर सुनकर महाकाश्यप ने प्रथम पाराजिक की वस्तु, निदान, पुद्गल, प्रज्ञप्ति, आपत्ति एव अनापत्ति भी पूछी। इसके अनन्तर दूसरे, तीसरे एव चौथे पाराजिक के सम्बन्ध में प्रश्न किये गये। इस प्रश्नोत्तरी को कुछ विस्तार से दिया गया है। इसके अनन्तर कहा गया है कि इसी उपाय से दोनों विभागों (उभतो विभाग) अर्थात् भिक्षु और भिक्षुणी विभागों, को पूछा गया और आयुष्मान् उपालि ने उनका उत्तर दिया। इस विवरण से ऐसा प्रतीत होता है कि मूलतः केवल प्रातिमोक्ष के सम्बन्ध में ही प्रश्न किये गये थे।

इसके अनन्तर महाकाश्यप ने आनन्द से धर्म के सम्बन्ध में प्रश्न किया। उन्होंने पूछा कि ब्रह्मजाल-सूत्र कहाँ भाषित किया गया एव किसे लेकर। ब्रह्मजाल-सूत्र के निदान और पुद्गल को भी उन्होंने पूछा। ऐसे ही फिर श्रामण्यफल के सम्बन्ध में प्रश्न किया। इसी उपाय से पाँचों निकायों को पूछा और आयुष्मान् आनन्द ने पूछे का उत्तर दिया। इसके अनन्तर आनन्द ने स्थविर भिक्षुओं से कहा कि भगवान् ने परिनिर्वाण के समय कहा था 'आनन्द, मेरे अनन्तर मघ क्षुद्रकानुक्षुद्र शिक्षापदों को चाहने पर हटा सकता है।' इस पर आनन्द से प्रश्न पूछा गया कि क्या उन्होंने इन शिक्षापदों के विषय में तथागत से प्रश्न किया था। आनन्द के 'नहीं' कहने पर स्थविरो ने

नाना मत प्रस्तुत किये। कुछ ने कहा कि चार पाराजिकों को छोड़कर शेष सब शिक्षापद तुच्छ हैं, कुछ ने कहा कि पाराजिकों और सघादिशेषों को छोड़कर शेष क्षुद्र हैं। इसी प्रकार अन्य स्थविरो ने प्रातिमोक्ष के विभिन्न भागों को क्षुद्रकानक्षुद्र बताया। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि अधिकाधिक पाराजिक, सघादिशेष, नैसर्गिक, प्राय-श्चित्तिक एवं प्रायश्चित्तिक धर्मों को महत्त्वपूर्ण माना गया। प्रतिदेशनीय धर्म सभी ने क्षुद्रानुक्षुद्र बताया। शैक्ष धर्मों का अथवा अधिकरण-गमथों का इस प्रसंग में उल्लेख नहीं मिलता। इस पर महाकाश्यप ने यह प्रस्ताव रखा कि सघ न तो अप्रज्ञप्त का प्रज्ञापन करे और न प्रज्ञप्त का समुच्छेद, अन्यथा शिक्षापदों से कुछ उस समय छोड़ देने पर उनके गृहस्थों में भी विदित होने के कारण यदि उनमें सघ को लोकनिन्दा का भागी होना पड़ेगा। यह कहा जायगा कि शास्ता के परिनिर्वाण के अनन्तर शाक्यपुत्रीय अपने धर्म का यथावत् पालन न कर पाये। यह प्रस्ताव सघ को स्वीकृत हुआ। तब स्थविरो ने आनन्द पर क्षुद्रानुक्षुद्र शिक्षापदों के तथागत से न पूछने का दुष्कृत अपराध आरोपित किया। आनन्द ने अपराध की आदेशना की। इसके अनन्तर आनन्द के कुछ और अपराध प्रकाशित किये गये, यह कहा गया कि उन्होंने भगवान् की वर्षाशाटी को पैर से दाव कर सिया। आनन्द ने कहा कि यह उन्होंने गौरव समझकर नहीं किया था एवं इसको वे दुष्कृत नहीं समझते, तथापि उन्होंने स्थविरो के गौरव को सोच अपराध की देशना की। आनन्द पर अन्य अभियोग थे—उन्होंने भगवान् के शरीर की बदनाम सबसे पहले स्त्रियों से करवाई जिनके आँसुओं से उनका शरीर लिप्त हुआ, उन्होंने तथागत के सकेत करने पर भी उनमें कल्प भर ठहरने की प्रार्थना नहीं की, एवं उन्होंने तथागत के बतलाये धर्मविनय में स्त्रियों की प्रव्रज्या के लिए उत्सुकता पैदा की। इन सब दृष्टान्तों के लिए आनन्द से क्षमायाचन के लिए कहा गया। आनन्द ने अपराध स्वीकार नहीं किया और कहा कि विकाल न हो इसलिए उन्होंने स्त्रियों से बदनाम कराया। मार में विभ्रान्त होने के कारण तथागत से वे ठहरने के लिए प्रार्थना नहीं कर पाये एवं महाप्रजापति गौतमी के गौरव से उन्होंने स्त्री-प्रव्रज्या के लिए अनुरोध किया। तथापि स्थविरो के गौरव से उन्होंने क्षमा-प्रार्थना की।

उस समय आयुमान् पुराण दक्षिणागिरि में पाँच सौ भिक्षुओं के साथ जागिरा रहते थे। जब वे राजगृह लौटे उनमें स्थविर भिक्षुओं ने अपने धर्मविनय ने मगायन पण्डितों को उत्तेजित करते हुए कहा कि वे उस मगायन को मानें किन्तु आयुमान् पुण्य ने कहा, 'जैसा मैंने भगवान् ने प्रवचन सुना है और मगायन है, ऐसे ही मैं ममजुंगा।'

इसने अनन्तर आनन्द ने स्थविरो से छद्र नाम के भिक्षु को ब्रह्मचर्य देने की आज्ञा दी।

की आज्ञा का उल्लेख किया। 'ब्रह्मदड कैसे होगा' यह पूछे जाने पर आनन्द ने कहा—  
'छन्न भिक्षु जैसा चाहे, कोई भिक्षु छन्न से न बोले, न उपदेश करे, न अनुशासन करे।' आनन्द से कहा गया कि वे स्वयं छन्न को ब्रह्मदड की आज्ञा दे। छन्न के क्रोधी और कटुभाषी होने के कारण आनन्द ने कुछ आशका प्रकट की। अतएव बहुत-से भिक्षुओं के साथ उन्हें नाव से कोशावी जाने की अनुमति दी गयी। कौशाम्बी में पहुँच कर राजा उदयन के अन्त पुर की स्त्रियो से आयुष्मान् आनन्द की मुलाकात हुई। आनन्द ने उन्हें धर्म का उपदेश किया। स्त्रियो ने उन्हें पाँच सौ उत्तरासग प्रदान किये। जब राजा उदयन ने यह सुना उन्हें आकुलता हुई कि क्यों श्रमण आनन्द ने इतने अधिक चीवरो को लिया। 'क्या श्रमण आनन्द कपडे का व्यापार करेगे या दूकान खोलेंगे?' उन्होंने आकर आनन्द से पूछा कि वे इतने अधिक चीवरो का क्या करेगे। आनन्द ने बताया कि जिनके चीवर फट गये हैं उन्हें बाँटेगे, पुराने चीवरो के बिछौने, बिछौनों की चादर, पुरानी चादरो के गिलाफ और पुराने गिलाफो के फर्श बनायेगे इत्यादि। यह सुनकर राजा उदयन ने आनन्द को पाँच सौ चादरें दी। इसके अनन्तर आनन्द घोषिताराम गये और छन्न को ब्रह्मदड दिया। यह सुनकर कि भिक्षुओं को उनसे नहीं बोलना होगा, छन्न मूर्छित हो गये, किन्तु शीघ्र ही उन्होंने अप्रमाद और उद्योग से एव एकात्त्र्या से अर्हत्त्व प्राप्त किया। उनके अर्हत्त्व प्राप्त करने पर उनका ब्रह्मदड हट गया।

इस विनयसगीति में पाँच सौ भिक्षु थे, इसलिए इसे पचशतिका कहा गया।

इस विवरण के विभिन्न अंश सब एक सुदृढ सूत्र से बँधे हुए नहीं हैं, किन्तु वे सभी एक स्वाभाविक रीति से कही हुई कथा के अन्तरंग हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि आयुष्मान् आनन्द के तथागत के विशेष कृपापात्र होने के कारण अन्य भिक्षु उनसे कुछ असन्तुष्ट थे एव परिनिर्वाण के अवसर पर उनकी व्यवस्था से विशेष रूप से असन्तुष्ट हुए। यह अत्यन्त स्वाभाविक स्थिति है। यह भी स्पष्ट है कि महापरिनिर्वाण सूत्र से इस सगीति के वर्णन को यदि अनुसृत न माना जाय तो इसका बहुत-सा अंश निरर्थक एव अप्रासंगिक हो जाता है। सगीति की ओर पुराण का दृष्टिकोण यह सूचित करता है कि वह सर्वमान्य नहीं हुई थी। यह भी स्वाभाविक है कि परिनिर्वाण के बाद को पहली वर्षा में समस्त संघ का एकत्र होना कठिन रहा होगा और जो भिक्षु वहाँ नहीं आ पाये थे एव जिन्होंने स्वयं तथागत से उपदेश ग्रहण किया था, उन्होंने अपनी स्मृति को ही प्रधान माना हो। कदाचित् इस सगीति में प्रातिमोक्ष-सदृश कुछ प्रधान विनय के नियमों का एव ब्रह्मजाल एव श्रामण्यफल सदृश कुछ प्रधान सूत्रों का सगायन हुआ था, किन्तु धर्म-विनय का कोई एक सर्वसम्मत अथवा सर्वग्राही संस्करण प्रस्तुत नहीं हो पाया।

## विनय का संपादन

वर्तमान समय में निम्नोक्त सम्प्रदायों के विनय उपलब्ध होते हैं—स्थविरवादियों का विनय पालि में, सर्वास्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीगासक एवं महासाधिकों का चीनी में, तथा मूलसर्वास्तिवादियों का चीनी और तिब्बती अनुवादों में तथा अगत मूलमस्कृत में। इनमें सर्वास्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीगासक और स्थविरवादियों के विनयों में बहुत सादृश्य है। यदि क्रम, विस्तार एवं कुछ अभिव्यक्ति-भेद को छोड़ दिया जाय तो यह कहा जा सकता है कि इन विनयों में वस्तुगत अभेद है। ऐसा प्रतीत होता है कि ये किसी एक मूल विनय की विकसित शाखाएँ हैं। फाउवालनर महोदय ने यह मत प्रकट किया है कि सम्भवतः अगोक ने जिन भिक्षुओं को विभिन्न प्रदेशों में धर्म के प्रचार के लिए भेजा था और जिन्होंने उन प्रदेशों में सध के आवाम स्थापित किये थे, उन्हीं में इन सम्प्रदायों का उदय हुआ। अतएव सबको एक ही मूल की शाखाएँ मानना उचित होगा।

सर्वास्तिवादियों का विनय चीनी भाषा में कुमारजीव, पुण्यत्रात एवं धर्मरुचि ने ईसवीय ४०४-४०५ में अनूदित किया था। इस विनय के दो भाग हैं—विभग एवं विनयवस्तु। विनयवस्तु भिक्षु-विभंग एवं भिक्षुणी-विभग के बीच में डाल दिया गया है, जैसा कि महासाधिकों के विनय में भी पाया जाता है। विनयवस्तु के भी दो भाग हैं—विनय-महावस्तु एवं विनय-क्षुद्रकवस्तु। यह स्मरणीय है कि पालि विनय में विनयवस्तु के स्थान पर स्कन्धक शब्द का प्रयोग किया गया है यद्यपि पालि विनय में विनयवस्तु नाम अज्ञात नहीं था। चुल्लवग्ग के वारह्वे नप्तगतिकास्कन्धक में चाम्पेयवन्क-न्धक के स्थान पर चाम्पेयक-विनयवस्तु का उल्लेख इस बात का प्रमाण है। विभग को तिब्बती अनुवाद में प्रातिमोक्षभाष्य कहा गया है।

धर्मगुप्तकों के विनय का काश्मीरक बुद्धयशम् एवं चूफोनियन ने ईसवीय ४०८ में चीनी भाषा में अनुवाद किया। महीगासक विनय ने उसका घनिष्ठ नाम्य है। उदाहरण के लिए, उन्हीं दोनों विनयों में जीवरचन्नु के साथ विन्दक के द्वारा शाक्यों का विनाश वर्णित किया गया है। महीगासकों का विनय फागियन निहल ने चीन लाये थे और काश्मीरक बुद्धजीव ने उसका ४०३-४०४ ईसवीय में चीनी अनुवाद किया था। उन विनय की अवस्था अपेक्षाकृत अग्रणी और स्पष्ट है। पालि विनय मटेर एण समिमा के साथ भाग्य में मिलान पड़ता था एवं उन पर प्राचीन तिब्बती अनुवादों में अगोर वर आचार्य बुद्धजोग ने पाल्खी शताब्दी के प्रारम्भ में मध्यामनामिका नाम

की अट्ठकथा लिखी थी। इसमें प्रातिमोक्ष सूत्रों को पृथक् नहीं किया गया है, भिक्षु-विभाग को महाविभाग कहा गया है एवं परिवार नाम से दोनों विभागों का एक आलोचनात्मक संक्षेप भी जोड़ दिया गया है। मूलसर्वास्तिवादियों के विनय का ई-च ने ईसवीय ७०३-१० में चीनी अनुवाद प्रस्तुत किया, किन्तु यह अनुवाद अपूर्ण था। केवल इसी विनय का तिब्बती में पूर्ण अनुवाद उपलब्ध होता है। 'गिलगित मैनस्क्रिप्ट्स' नाम की ग्रन्थमाला में मूलसर्वास्तिवादी विनय का बहुत-सा अंश मूल संस्कृत में प्रकाशित हुआ है। यह विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि मूलसर्वास्तिवादी विनय में बुद्ध के जीवन-चरित का वृत्तान्त एक साथ अन्त में दिया गया है एवं उनके प्रारम्भिक जीवन का भी उल्लेख यहाँ मिलता है। महासघिकों के विनय की पाडुलिपि फाशियन पाटलि-पुत्र से चीन लाये थे एवं बुद्धभद्र के साथ उन्होंने स्वयं उसका चीनी अनुवाद ४१६ ई० में प्रस्तुत किया था। अन्य विनयों से इसमें भेद अपेक्षाकृत अधिक है।

विनय की उत्पत्ति और विकास के विषय में ओल्देन्वर्ग ने यह मत प्रकट किया था कि प्रातिमोक्ष, एवं स्कन्धों में उपलब्ध कुछ कर्मवाचाओं का उद्गम सबसे पहले मानना चाहिए। इसके अनन्तर निरुक्तिप्रधान प्रातिमोक्ष के विभाग को मानना चाहिए। कथाएँ और इतिहास जो कि इस समय विभाग में उपलब्ध होते हैं और भी बाद में विकसित हुए होंगे। चुल्लवग्ग के अंतिम दो स्कन्धक इनके पश्चात् माने जाने चाहिए एवं सबसे बाद में परिवार का संयोजन स्वीकार होना चाहिए। इस प्रकार विनय का विकास पाँच अवस्थाओं में बताया गया है<sup>३२</sup>। इस विषय पर फ्राउवालनर महोदय ने अधिक विचार-पूर्वक मतान्तर प्रकट किया है<sup>३३</sup>। उनका कहना है कि न केवल प्रातिमोक्ष अपितु विभाग में आयी हुई अनेक कथाएँ तथा अर्थवर्गीय सूत्र आदि कुछ सन्दर्भ अत्यन्त प्राचीन थे एवं इनके आधार पर परिनिर्वाण के प्रायः सौ वर्ष बाद मूलक स्कन्ध का एक समग्र-रचना के रूप में संपादन हुआ। इस मूल स्कन्धक के प्रणेता ने परम्परा प्राप्त वैनयिक नियम एवं तत्सम्बन्धित कथाओं के आधार पर एक विशिष्ट क्रमयुक्त एवं रीतिवद्ध ग्रन्थ की रचना की। इस मूलस्कन्ध के प्रारम्भ एवं अन्त में तथागत के जीवनचरित के अंश थे एवं उनकी जीवनी के अन्तर्गत विभिन्न अवसरों का उल्लेख करते हुए वैनयिक नियमों का प्रतिपादन किया गया था। महापरिनिर्वाण सूत्र इस मूल स्कन्धक का अन्तिम भाग था

३२-ओल्देन्वर्ग (पी० टी० एस० में सं०) विनयपिटक, जि० १, भूमिका, एस०

वी० ई० जि० १, भूमिका।

३३-पूर्व०।

एव उसके साथ प्रथम सगीति की कथा अनुमतत थी । द्वितीय सगीति का वर्णन समसामयिक घटना का वर्णन है एव उसे एक परिशिष्ट के रूप में माना जाना चाहिए । निःशय-भेद के अनन्तर इसी मूल स्कन्धक के आधार पर साम्प्रदायिक विनयों की रचना हुई । इसी कारण उनमें मौलिक सादृश्य उपलब्ध होता है ।

जैसा कि ऊपर कहा गया है विनय के दो मुख्य भाग हैं—विभग एव स्कन्धक स्कन्धक के प्रधान प्रकरण विभिन्न विनयों में कुछ आख्याभेद, क्रमभेद एव विभाग-भेद के साथ उपलब्ध होते हैं । इससे भी उपर्युक्त सम्भावना पुष्ट होती है । यह स्मरणीय है कि ललितविस्तर में तथा महावस्तु में शाक्यमुनि की जीवनी, उनके जन्म से प्रारम्भ कर उनके प्रारम्भिक धर्म प्रचार तक दी गयी है । यह सम्भव है कि मूल स्कन्धक में ऐसा रहा हो, किन्तु पालि विनय में बुद्ध चरित सम्बोधि से धर्म-चक्र-प्रवर्तन तक दिया गया है । इस भूमिका के अनन्तर प्रव्रज्या, पोषध, वर्षावास एव प्रवारणा के सम्बन्ध में स्कन्धको अथवा वस्तुओं की उपलब्धि होती है । ये चार प्रकरण सघ में प्रवेश एव उसके प्रमुख सामूहिक कार्यों को नियमित करते हैं । इनके अनन्तर चर्मवस्तु, भैषज्यवस्तु, चीवरवस्तु एव कठिनवस्तु में भिक्षुओं के उपयोगी जूते, कपड़े, दवाइयों आदि का नियमन है<sup>१४</sup> । तदनन्तर कोशाम्बकवस्तु, कर्मवस्तु, पाङ्गुलोहितक वस्तु, पुद्गलवस्तु, पारिवासिकवस्तु, पोषध स्थापनवस्तु, शमथवस्तु, सघभेदवस्तु, गयनासनवस्तु, आनारवस्तु, क्षुद्रकवस्तु एव अन्त में भिक्षुणीवस्तु का स्थान है<sup>१५</sup> । इस प्रकार लगभग बीस प्रकरणों में स्कन्धक निष्पन्न होता है । दोनों सगीतियों का विवरण इन बीस स्कन्धको अथवा वस्तुओं के अनन्तर रचना चाहिए । जैसा कि पहले कहा जा चुका है, पहली सगीति का विवरण महापरिनिर्वाण के वर्णन का अंतिम भाग था ।

‘विनय’ का युग—निर्वाण की प्रथम शताब्दी में संघ—उपलब्ध विनयपिटक में बुद्धावद की प्रथम शती में संघ की अवस्था का सजीव चित्र उपलब्ध होता है । श्रोग कोटिकर्ण की कथा में मद्घर्म की दृष्टि में प्रत्यन्त जनपदों का उल्लेख इस प्रकार किया गया है—पूर्व में कजंगल नाम का निगम जिसके बाद बड़े मान्गू के जंगल हैं, उसके पदे प्रत्यन्त जनपद है । पूर्व-दक्षिण दिशा में सललवती नाम की नदी है, दक्षिण दिशा में

३४—यह सर्वास्तिवादी विनय का क्रम है । महासांघिक और पालि विनयों में कुछ भेद है ।

३५—विभिन्न सम्प्रदायों के विनयों में क्रमभेद के लिए ४०—फाउलातर, पृष्ठ ५०

ज्वेतर्कणिक नाम का निगम है, पश्चिम दिशा में स्थूण नाम का ब्राह्मणग्राम है, उत्तर दिशा में उशीरध्वज नाम का पर्वत है । इस वर्णन से सद्धर्म की तत्कालीन भौगोलिक स्थिति का संकेत मिलता है । विहार एवं उत्तर प्रदेश में सद्धर्म विकसित प्रतीत होता है । इनके बाहर के प्रत्यन्त जनपदों में, जैसे कि अवत दक्षिणापथ में, संघ के लिए कुछ विशेष नियम प्रवर्तित किये गये । इन प्रदेशों में केवल पाँच भिक्षुओं के गण से उपसम्पदा करनी विहित थी एवं भिक्षुओं को 'एकपलाशिका' उपानह की अनुज्ञा थी<sup>३६</sup> । नित्य स्नान भी उनको अनुमत था । अवति-दक्षिणा-पथ में मेपचर्म अजचर्म, एवं मृगचर्म के आस्तरणों की अनुमति दी गयी थी । चीवर-पर्याय भी अनुमत था । कहा गया है कि श्रोण कोटि-कर्ण के द्वारा महाकात्यायन के अनुरोध पर तथागत ने ही इन अपवादों का प्रवर्तन किया था, किन्तु सम्भवतः यह परिनिर्वाण के बाद की अवस्था का चित्र है । दूसरी सगीति के विवरण का विस्तृततर भूगोल इससे अनुमेय है कि वहाँ अवन्ति और मध्यम जनपदों का भेद विगलित हो गया है एवं मध्यदेश के अन्दर भी संघ में पूर्वदेशीय और पश्चिमदेशीय आवासों का भेद प्रकट हो गया है ।

बौद्ध संघ अनेक सघारामों एवं विहारों में विभक्त था जिनकी अलग-अलग सीमाएँ थी । सीमाएं प्रायः तीन योजन से अधिक नहीं होती थी एवं प्राकृतिक चिह्नों के द्वारा उनकी सूचना मानी जाती थी । प्रारम्भ में भिक्षुओं के लिए कृत्रिम विहारों का निर्देश नहीं था और वे जंगल, पहाड़, गिरिकदरा, श्मशान एवं खुले मैदान या खँडहरो या निर्जन स्थानों में रहा करते थे, किन्तु उपासकों की दानशीलता से एवं वर्षावास के आग्रह से शीघ्र ही विविध आरामों एवं विहारों का निर्माण प्रचलित हो गया । कहा जाता है कि पहले राजगृह के श्रेष्ठी ने संघ के लिए साठ विहार बनाये जिन्हें अतीतानागत चातुर्विंश भिक्षु संघ के लिए प्रतिष्ठित किया गया । इस अवसर पर तथागत ने पाँच प्रकार के लयनो अथवा निवास-स्थानों की अनुमति संघ को दी—विहार, अड्ठ-योग (जिसे गरुड की तरह टेढ़ा मकान बताया गया है), प्रासाद, हर्म्य एवं गुहा । गुहा को चार प्रकार का कहा गया है—ईंट की, पत्थर की, लकड़ी की, एवं मिट्टी की । क्रमशः विहारों का रूप और निर्माण अधिकाधिक परिष्कृत एवं विकसित हो गया । प्रारम्भिक विहार कदाचित् वानप्रस्थों की पर्णशालाओं के सदृश थे, किन्तु पीछे इनका रूप परिवर्तित हो गया । विहारों के चारों ओर आराम होते थे जोकि बाँस अथवा काँटों की बाड़ अथवा खाई से सीमित होते थे । इन बाड़ों में फाटक और तोरण इत्यादि वनते



थे। चारों तरफ की दीवार अथवा प्राकार का भी उल्लेख मिलता है। प्राकार के द्वार पर नौवतखाने की तरह से कोष्ठक अथवा कोठा होता था। छोटे विहारों के एक ओर तथा बड़े विहारों के बीच में गर्भगृह अथवा कोठरियाँ बनती थी। ये कोठरियाँ तीन प्रकार की कही गयी हैं—शिविकागर्भ, नालिकागर्भ एवं हर्म्यगर्भ। परिवेण अथवा आँगन में बालू एवं पत्थर का फर्श बनाया जाता था। भोजन के लिए पृथक् उपस्थानशाला होती थी, पानी के लिए, स्नान के लिए एवं निवृत्त होने के लिए अलग छाखाएँ अथवा कुटियाँ बनती थी। पाँच प्रकार की छतों का उल्लेख है—ईंटों की, गिला की, चूने की, तिनकी की, एवं पत्तों की। दीवारों पर और फर्श पर सफेद, काला और गेरुआ रंग रहता था। स्त्री-पुरुष के चित्रों का निषेध था किन्तु माला, लता, मकरदन्त आदि की अनुमति थी। सीढियों, अलिन्द, प्रघण, प्रकुड्य आदि का उल्लेख मिलता है।

बौद्ध भिक्षुओं के लिए नग्नता का निषेध था जोकि विशेष रूप से आजीवकों का लक्षण था। ऐसे ही उनके लिए ब्राह्मणों के विदित कुण्ड-चीर, वल्कल-चीर, एवं मृग-छाल का निषेध था। अन्य तीर्थिकों में विदित फलक-चीर, केश-कम्बल, उल्लू के पंख के अथवा अर्कनाल के कपड़े भी बौद्ध भिक्षुओं को निषिद्ध थे। विनय की अट्ठकथा के अनुसार तथागत की वद्वत्त्व-प्राप्ति से बीस वर्ष तक सब भिक्षु पासुकुलिक रहे और किसी ने गृहपति-चीवर का धारण नहीं किया। चीवर-स्कन्धक के अन्तर्गत जीवक-चरित में जीवक के द्वारा तथागत और भिक्षुसंघ का पासुकुलिक के रूप में वर्णन किया गया है। जीवक ने बुद्ध से राजा प्रद्योत के द्वारा भेजे गये शिवि के दुशाले के जोड़े को स्वीकार करने के लिए तथा भिक्षु-संघ को गृहस्थों के दिये चीवरों के स्वीकार करने की अनुमति के लिए अनुरोध किया। बुद्ध भगवान् ने यह अनुरोध मान लिया और भिक्षुओं को अनुमति दी कि वे चाहे पासुकुलिक रहे, चाहे गृहपति, चीवर का धारण करें। पीछे देवदत्त के अनुरोध करने पर भी उन्होंने सब भिक्षुओं को पासुकुलिक होने पर मजबूर नहीं किया। उन्हें पहिनने के लिए तीन चीवरों का विधान था जो कि उत्तरासग, अन्त-वासक, एवं सघाटी कहे जाते थे। छ प्रकार के वस्त्रों के चीवर बनाये जा सकते थे—क्षीभ, कार्पास, कौशेय, कम्बल, सन और भग। प्रावरण की भी भिक्षुओं को अनुमति थी चाहे वे कौशेय अथवा कोज्व के हों। कम्बल की भी अनुमति थी। चीवरों को उपासकों से लेने, सम्हालने एवं भिक्षुओं में बाँटने के लिए चीवर-प्रतिग्राहक, चीवर-निर्वायक, एवं चीवर-भाजक नाम के पदों में योग्य भिक्षुओं को चुना जाता था। चीवरों को रखने के लिए सघाराम में एक भाण्डागार होता था और उसमें सम्बन्धी एक भाण्डागारिक

उपासकों से प्राप्त वस्त्र को भिक्षु-चीवर के रूप में काटने, सीने और रगने का विधान उपलब्ध होता है। आसनो के लिए प्रत्यस्तरण, रोगियों के लिए कौपीन, वर्षिक-शाटिका, मुँह पोछने के लिए अँगोछा, एव थैला आदि आवश्यक परिष्कार-वस्त्र का भी विधान प्राप्त होता है। इन कपड़ों में जोड़, पैबन्द, रफू आदि भी विदित थे। वर्षावास की समाप्ति पर सारे संघ की सम्मति से किसी भिक्षु को जो चीवर दिया जाता है, उसे 'कठिन' कहा जाता है। विनय के अनुसार प्रव्रजित हुए चम्पा के श्रेष्ठिपुत्र श्रोण कोटिविंश के धत्त-विक्षत्त पैरो को देखकर तथागत ने भिक्षुओं को एकतल्ले के जूते पहिने की अनुमति दी। बहुत तल्लो का जूता भी पहिना जा सकता था यदि उसे किसी ने पहिन कर छोड़ा हो। तत्कालीन समाज में प्रचलित नाना प्रकार के जूतों का भिक्षुओं के लिए उल्लेखपूर्वक निषेध किया गया है। नीरोग अवस्था में आराम के अन्दर भी जूते का निषेध था। किन्तु रात के समय आराम में भी उल्का, प्रदीप और दण्ड के साथ जूने का उपयोग भी अनुमत था। काठ की पादुका अथवा नाना ताड़, घास, मूँज तृण आदि से बनी पादुकाओं का व्यवहार भिक्षुओं की अनुज्ञात नहीं था। उनके लिए आरोग्य की अवस्था में जूता पहिने गाँव में प्रवेश करना मना था। यद्यपि गृहस्थों की चमड़े से मढ़ी चारपाइयों अथवा चौकियों में भिक्षु बैठ सकते थे, वहाँ लेटना उनके लिए निषिद्ध था। चमड़े के लोभ से पशु-हिंसा प्रेरित करना भिक्षुओं के लिए बड़ा अपराध था। चर्म का धारण, विशेष रूप से गाय के चर्म का धारण निषिद्ध था, किन्तु प्रत्यन्त जनपद में चर्ममय आस्तरण का उपयोग अनुमत था।

भिक्षुओं को साधारणतया केवल भिक्षा में प्राप्त अन्न से ही निर्वाह करना होता था यद्यपि निमन्त्रण एव स्वयं उपनत दान का भी वे स्वीकार कर सकते थे। आराम के भीतर रखे, भीतर पकाये और स्वयं पकाये का खाना उनके लिए निषिद्ध था। दुर्भिक्ष में इस नियम का अपवाद किया जा सकता था। निर्जन वन-प्रदेश में फलों का स्वयं ग्रहण किया जा सकता था। अरण्य और पुष्करिणी की उपज, यथा कमल-नाल, भोजन के अनन्तर भी खायी जा सकती थी। नये तिल और शहद की भी उसी प्रकार अनुमति थी। भिक्षुओं के लिए गुड़, मूँग और नमकीन सौवीरक या छाछ भी विहित थे। ऐसे मत्स्य और मास का खाना निषिद्ध था जिसमें अपने लिए की गयी हिंसा दृष्ट, श्रुत अथवा परिगणित हो। हाथी, घोड़ा, कुत्ता, साँप, मिह, बाघ, भालू एव लकड़वाघों के मास का भक्षण सर्वथा निषिद्ध था। खिचड़ी न केवल अनुमत अपितु प्रगस्त थी। लड्डू (मधुगोलक) भी विहित था। विहार में प्राप्त खाद्यों के रखने के लिए एक विशेष स्थान होता था जिसे कल्प्य-भूमि कहा जाता है। भिक्षुओं के लिए पाँच गोरसों

का ग्रहण अनुमत था—दूध, दही, मठा, मक्खन और घी। निर्जन मार्ग में पाथय का निषेध नहीं था। पाथेय के रूप में तड़ुल, मूंग, उडद, नमक, गुड, तेल अथवा घी का ग्रहण किया जा सकता था। भिक्षु फलों के रस का विकाल में भी पान कर सकते थे।

भैषज्य के रूप में पहले केवल गोमूत्र का विधान था। पीछे घी, मक्खन, तेल, मधु, और खाड़ की भी अनुमति भिक्षुओं को दी गयी। इस रूप में इनका ग्रहण पूर्वाह्ण और अपराह्ण दोनों में ही किया जा सकता था। अनेक पशुओं की चर्बी का भी दवाई के रूप में उपयोग किया जा सकता था। नाना मूल, कपाय, पर्ण, फल, गोद, और लवण की औषधों का प्रयोग अनुमत था। अनेक चर्म-रोगों में चूर्ण-रूप औषधें विहित थीं। दवा बनाने के लिए खरल-वट्टा, ओखली और मूसल, एव चलनी का उपयोग किया जा सकता था। भूत-प्रेत के द्वारा आवेश होने पर कच्चे मांस और कच्चे खून का सेवन निषिद्ध नहीं था। आँख के रोग के लिए अजन, अजन पीसने की सामग्री, अजनदानी, सलाई, एव सलाईदानी का उपयोग होता था। सिर के दर्द के लिए अनेक उपाय विहित थे—सिर में तेल मलना, नस लेना, एव घूम-नेत्र से दवाई का घुँआ पीना। वात-रोग में तेल पकाना अनुमत था। तेल-पाक में आवश्यक होने पर अल्प-मात्रा में मद्य डाली जा सकती थी। तेल को ताँवे, काठ और फल के तूँवे में रखा जा सकता था। वात में विहित अनेक चिकित्साओं का उल्लेख प्राप्त होता है—स्वेद-कर्म, मम्भार-स्वेद, महा-स्वेद, भगोदक, उदककोष्टक एव सींग से खून निकालना। फटे पैरों में मालिश अनुमत थी। फोड़ों में चीर-फाड़ और मलहम-पट्टी विहित थी। साँप के काटने पर चार महाविकट खिलाये जाते थे—मल, मूत्र, राख और मिट्टी। विप की भी ऐसी ही चिकित्सा थी। साँप में वचने के लिए एक 'रक्षा' का पाठ भी विहित है।

भिक्षुओं के लिए लम्बे केश रखने का एव वाली, लटकन, कर्णसूत्र, कटिसूत्र, खड्डूआ, केयूर, हस्ताभरण, अगूठी आदि आभूषणों का निषेध था। आरोग्य में कधी अथवा दर्पण का प्रयोग नहीं किया जा सकता था। मुख पर लेप, मालिश या चूर्ण का प्रयोग, या मैनमिल में मुख का अकित करना अथवा अगराग या मुखराग का प्रयोग निषिद्ध था। भिक्षुओं को केवल लोहे एव मिट्टी के पात्रों की अनुज्ञा थी। चीवर बनाने के लिए कच्ची, सूई और नमनक (वस्त्र) की अनुमति थी। सूई, कैंची, दवाई आदि रखने के लिए यंत्रों का उपयोग होता था एव पानी छानने के लिए परिखावण तथा गडुए (धर्मकरक) की अनुमति थी। मच्छरों से वचने के लिए ममहरी का उपयोग विहित था। घड़ा झाड़ू, पखा, छाना, छीका और डडा—इनका भी आवश्यकता के अनुसार उपयोग किया जा सकता था।

पाँच प्रकार के सघो का निर्देश प्राप्त होता है—चार व्यक्तियों का भिक्षु-सघ जिसे चतुर्वर्ग कहते हैं, पचवर्ग, दशवर्ग, विंशतिवर्ग, एवं अतिरेकविंशति वर्ग। चतुर्वर्ग भिक्षु-सघ उपसम्पदा प्रवारणा एवं आह्वान—इन तीन कर्मों को छोड़कर, धर्म से समग्र हो, सभी कर्मों के करने योग्य है। पचवर्ग भिक्षुसघ आह्वान और मध्यम जनपदों में उपसम्पदा को छोड़कर अन्य कर्मों में समर्थ हैं। विंशतिवर्ग एवं अतिविंशति वर्ग भिक्षु-सघ सभी कर्मों के करने में समर्थ माने जाते हैं। वर्ग आधुनिक 'कोरम' के समान है। भिक्षुणी शिक्षमाणा, श्रामणेरी आदि से भी वर्गपूर्ति करना अपूर्ण वर्ग से श्रेयस्कर बताया गया है। कर्मों के सम्बन्ध में अनेक नियम विहित थे। उदाहरण के लिए, कुछ कर्म ज्ञप्तिद्वितीय कहे जाते थे, इनमें ज्ञप्ति के अनन्तर कर्मवाक्य कहे जाते थे। कर्म के लिए समागत भिक्षु सम्मुख होने में एवं आए हुए भिक्षुओं से उनके छन्द (मत) प्राप्त होते थे। कुछ कर्म ज्ञप्तिचतुर्थ कहे जाते थे। इनमें ज्ञप्ति के अनन्तर तीन कर्मवाक्य आवश्यक थे। इन नियमों के उल्लंघन होने पर कर्म विनयविरुद्ध समझा जाता था। यदि कर्म-प्राप्त भिक्षु सब न आये हो और न उनके छन्द प्राप्त हुए हो तो कर्म को वर्गकर्म कहा जाता था। इसके विपरीत सब की उपस्थिति में एवं मत के ज्ञात होने पर समग्रकर्म कहा जाता है। वर्गकर्म निषिद्ध था। सघ की समग्रता पर बहुत जोर दिया गया है। दो प्रकार की सघसामग्री का उल्लेख है—अर्थरहित, किन्तु व्यजनयुक्त, एवं अर्थयुक्त तथा व्यजनयुक्त। जिस वस्तु से सघ में विवाद उत्पन्न होता है अथच वस्तु का बिना निर्णय किये सघ सामग्री करता है, उसे अर्थरहित किन्तु व्यजनयुक्त सघसामग्री कहा गया है। जिस वस्तु से सघ में झगड़ा होता है उसके निर्णय के अनन्तर सघसामग्री अर्थयुक्त तथा व्यजनयुक्त कही जाती है।

सघभेद की प्रवृत्ति शाक्यपुत्रीयो में विशेष रूप से विद्यमान थी और इसका पहला प्रकाश तथागत के जीवन काल में ही उर्पलब्ध होता है। देवदत्त, शाक्य, राजा भद्रिक, अनिरुद्ध आदि के साथ प्रव्रजित हुआ एवं तपश्चर्या के द्वारा उसने कुछ सिद्धि प्राप्त की। देवदत्त की इच्छा थी कि तथागत के स्थान पर वह स्वयं भिक्षु सघ का नेता बने। उसने पहले बुद्ध भगवान् से यह अनुरोध किया कि वे बूढ़े हो गये हैं, उन्हें आराम करना चाहिए और भिक्षुसघ को देवदत्त को दे देना चाहिए। तथागत ने इसका अस्वीकार किया और राजगृह के सघ में देवदत्त का प्रकाशनीय कर्म किया गया। अर्थात् यह घोषित किया गया कि देवदत्त पहले और प्रकार का था, अब और प्रकार का है, उसके कर्मों का जिम्मेदार सघ नहीं है। देवदत्त ने अजातशत्रु को चमत्कार दिखला कर अपने पक्ष में लिया एवं उसके बहकाने से अजातशत्रु ने अपने पिता मगधराज श्रेणिक विम्बि-

सार के वध का प्रयत्न किया तथा देवदत्त ने स्वयं बुद्ध भगवान् को मारने के लिए अनुचर भेजे, किन्तु वे असफल रहे। इस पर देवदत्त ने गृध्रकूट पर्वत की छाया में टहलते हुए गौतम पर एक बहुत बड़ी शिला फेंकी जिसके एक टुकड़े से उनके पैर से रुधिर बह निकला। इस प्रयत्न के भी असफल होने पर देवदत्त ने नालागिरि नाम का मत्त हाथी राजगृह में भगवान् बुद्ध पर छोड़ा, किन्तु बुद्ध के मैत्री-चित्त से हाथी उनके सामने झुक गया। इन सब प्रयत्नों में विफल होकर देवदत्त ने सघ में फूट डालने का प्रयास किया। उसने क्रोकोलिक, कटभोर, तिस्सक और खडदेवी-पुत्र समुद्रदत्त से कहा कि तथागत से पाँच वस्तुएँ मागी जायँ जिन्हें वे स्वीकार न करेंगे। उनके न मानने पर हम भिक्षुओं को समझाकर अपने साथ अलग ले जायँगे। ये पाँच वस्तुएँ थी—भिक्षु आजीवन आरण्यक रहे, पिण्डपातिक रहे, पासकुलिक रहे, वृक्षमूलि रहे एवं मत्स्यमास न खाये। भगवान् बुद्ध ने इन बातों की अनुमति नहीं दी। तब देवदत्त ने राजगृह में प्रवेश कर धूम-धूमकर कहा कि श्रमण गौतम ने तपस्विता के इन प्रत्यक्ष नियमों का विरोध किया है, इन पाँच बातों की श्रमण गौतम अनुमति नहीं देते। यह सुनकर बहुत-से लोगो न सोचा कि देवदत्त सचमुच तपस्वी है जबकि श्रमण गौतम केवल बटोरू है, और यह सोच कर देवदत्त का अनुसरण किया। अनुयायियों का सग्रह कर देवदत्त ने भिक्षुसंघ से अलग ही अपना उपोसथ किया। उपोसथ में उसने इस बात पर शलाका पकड़वायी कि जिन लोगो को उसकी पाँच बातें पसन्द हैं वे शलाकाग्रहण करें। वैशाली में पाँच सौ वज्जि-पुत्तक नये भिक्षुओं ने शलाकाग्रहण किया। उसपर देवदत्त सघभेद कर उन्हीं पाँच सौ भिक्षुओं के साथ गयाशीर्ष चल दिया और वहाँ स्वयं धर्मदेशना करने लगा। पीछे शारिपुत्र और मोद्गल्यायन वहाँ जाकर उन भिक्षुओं को वापिस ले आये। इस पर कहा जाता है कि देवदत्त के मुख से गर्म खून निकला।

विनय के उपर्युक्त वर्णन से यह प्रतीत होता है कि देवदत्त के द्वारा सघभेद का प्रयत्न सर्वथा असफल हुआ था, तथापि तथ्य ठीक ऐसा नहीं है। शताब्दियों पीछे भी देवदत्त के अनुयायियों का उल्लेख प्राप्त होने से जान पड़ता है कि देवदत्त ने बुद्ध के समय में ही अपने पृथक् सम्प्रदाय की स्थापना की थी जो कि किसी न किसी रूप में बहुत दिन तक रहा<sup>३७</sup>। इस वास्तविकता से सूचित आशंका से ही सघ में फूट डालना बहुत बड़ा अपराध बताया गया है।

नवागन्तुक भिक्षु के लिए अनेक नियम कहे गये हैं। उन्हें आराम में प्रवेश करते

समय जूता खोलकर और उसे झाड़कर हाथ में ले लेना चाहिए, छाते को उतार कर और शरीर के चीवर को कंधे में ठीक तरह से करने के पश्चात् आराम में प्रवेश करना चाहिए। जहाँ आवासिक भिक्षु उपस्थानशाला, मण्डप या वृक्षछाया में आ-जा रहे हों वहाँ जाकर एक ओर पात्र-चीवर रखकर बैठना चाहिए और आवश्यक पानी छिड़ककर हाथ-पैर धोना चाहिए और जूता पोछना चाहिए। आगन्तुक को आवासिक भिक्षुओं का उचित अभिवादन करना चाहिए और फिर उनसे शयनासन विषयक एवं अन्य आवश्यक बातें पूछनी चाहिए। आवासिक भिक्षुओं के लिए भी यह आवश्यक था कि वे आगन्तुक भिक्षु को आसन-पादोदक आदि दे, उनका उचित स्वागत करे, शयनासन आदि का प्रज्ञापन करे। यात्रा पर जाने के पहले भिक्षु को काठ-मिट्टी के वरतनों से सम्भाल कर, खिड़की-दरवाजों को बन्द कर, शयनासन के लिए पूछकर जाना चाहिए। पिण्डचारिक भिक्षु को बिना ठीक से वस्त्र धारण किये गाँव में नहीं जाना चाहिए। घर के अन्दर शीघ्र प्रवेश नहीं करना चाहिए और न देर तक खड़ा रहना चाहिए। भिक्षा देने वाली स्त्रियों के मुँह की ओर नहीं देखना चाहिए। आरण्यक भिक्षुओं को समय से उठकर पात्र को थैले में रख, कंधे पर लटका तथा चीवर को कंधे पर रख, जूता पहन कर निकलना चाहिए।

**दूसरी संगीति—**दूसरी संगीति की सूचना जिन अनेक मूल ग्रन्थों से प्राप्त होती है उनमें पार्लिवनयपिटक के चुल्लवग्ग एवं सर्वास्तिवादी विनयक्षुद्रकवस्तु का स्थान मुख्य है। चुल्लवग्ग से ही परवर्ती पालि परम्परा निकली है। दूसरी ओर बुद्धों और तारानाथ का विवरण विनयक्षुद्रकवस्तु पर आधारित है। भव्य, वसुमित्र, विनीतदेव एवं श्वाच्चाग ने भी द्वितीय संगीति का वर्णन किया है, किन्तु भव्य, वसुमित्र और विनीतदेव महासाधिकों के विनय-विरुद्ध कार्यों का उल्लेख नहीं करते। वे सघभेद को केवल महादेव की 'पाँच प्रतिज्ञाओं' से प्रादुर्भूत मानते हैं। कुछ अन्य परवर्ती ग्रन्थों में भी द्वितीय संगीति के उल्लेख उपलब्ध होते हैं जैसे कि महावस्तु अथवा मज्झिमूल-कल्प में<sup>३८</sup>।

३८—द्र०—दत्त, अर्ली मोनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० २, पृ० ३० प्र०; सर्वास्तिवादी परम्परा के लिए द्र०—रांकहिल, लाइफ ऑफ बुद्ध, पृ० १७१-८०; ओवर-मिलर आइ० एच० क्यू० १९३२; वसुमित्र के विवरण का अनुवाद—मसुदा, ऑरिजिन एण्ड डेवेलपमेंट ऑफ दि अर्ली इण्डियन बुद्धिस्ट स्कूल; भव्य के लिए द्र०—वालेज़ेर, दी सेक्तेन देस आल्तेन बुद्धिसमुस; बुद्धों के

ऊपर कहा जा चुका है कि सम्भवतः विनयपिटक का स्कन्धक नाम का भाग दूसरी सगीति के आस-पास रचा गया होगा। वस्तुतः मूल स्कन्धक की रचना स्थविर-परम्परा के उल्लेख के साथ समाप्त हो गयी थी। यह अंश प्रस्तुत पालि विनय में उपलब्ध नहीं होता, किन्तु मूल ग्रन्थ में सम्भवतः रहा होगा। इस प्रकार मुख्य ग्रन्थ के समाप्त होने पर दूसरी सगीति का विवरण एक प्रकार से परिशिष्ट का जोड़ना है और इस प्रकार के परिशिष्ट का संयोजन उसमें वर्णित वृत्तान्त की तत्कालीन ख्याति के कारण ही समझा जा सकता है।<sup>१९</sup>

चुल्लवग्ग के इस अंश की आख्या सप्तशतिका स्कन्धक है। उसका प्रारम्भ इस प्रकार होता है—उस समय परिनिर्वाण के १०० वर्ष बीतने पर वैशाली के वज्जिपुत्तक भिक्षु इन १० वस्तुओं का प्रचार करते थे—‘भिक्षुओं, शृंगि-लवण-कल्प विहित है, द्रव्यगुलकल्प विहित है, ग्रामान्तर कल्प०, आवास कल्प०, अनुमत कल्प०, आचीर्ण कल्प०, अमथित कल्प०, जलोगीपान कल्प०, अदशक कल्प०, जातरूपरजत कल्प०।’ इन १० बातों के ठीक-ठीक अर्थ दुर्बोध हैं। शृंगि-लवण-कल्प के अर्थ अनेक प्रकार से बताये गये हैं—“सींग में नमक रखना, अथवा नमक बचा रखना, अथवा नमक बराबर अपने साथ रखना, अथवा नमक और अदरक अलग रख लेना।” द्रव्यगुल-कल्प का एक स्थान पर अर्थ मध्याह्न के बाद जब छाया दो अंगुल हो जाय तो भोजन करना बताया गया है। अन्य व्याख्या के अनुसार भोजन के अनन्तर दो उँगलियों से ऐसे भोजन को उठा लेना जोकि जूँठा नहीं था—यही इसका अर्थ करना चाहिए। तीसरे, ग्रामान्तर कल्प का एक अर्थ है दुबारा खाने के इरादे से गाँव को जाना। गाँव जाकर भोजन लाना लेकिन बने हुए भोजन के नियम का पालन करना—यह भी अर्थ बताया गया है। विहार से योजन अथवा योजनार्थ दूर होने पर यात्रा के समय भोजन करना, यह एक तीसरी व्याख्या है। आवास-कल्प का एक अर्थ यह किया गया है कि एक ही सीमा के अन्दर दूसरा उपोसथ करना। अन्य व्याख्या के अनुसार यह एक ही विहार में पृथक् कर्मवाचना का समर्थन है। अनुमतिकल्प को कार्य करने के बाद अनुमति लेना, अथवा

इतिहास का ओवरमिलर ने तथा तारानाथ का शीफनेर ने अनुवाद किया है। मिनयेफ (पूर्व) तथा वासिलियेफ, देर बुद्धिस्मृत, अभी भी उपयोज्य हैं। नवीन कृतियों में द्र०—फ्राउवालनर पूर्व०; बारो, ले० सेवतबुद्धीक द पेति वेहीकल लामॉन, इस्त्वार दु बुद्धीयम आंघां, पृ० १३८ प्र०।

३९—फ्राउवालनर, पूर्व०।

गलत काम पहले कर लेना और पीछे सघ की अनुमति मांगना, अथवा वर्ग में पहले सघ से पृथक कर्म कर लेना तथा पीछे औरो की अनुमति मागना बताया गया है। आचीर्णकल्प का तात्पर्य उपाध्याय के आचार का अनुकरण करना अथवा प्रचलित ढंग में आचरण करना, अथवा अपने पिछले गृहस्थ जीवन के आचार का अनुकरण करना बताया गया है। अमथित-कल्प को मध्याह्न भोजन के बाद दही खा लेना, अथवा बिना उबला दूध, दही और मक्खन मिलाकर खा लेना, अथवा भोजन के पश्चात् घी, शहद, दही और मक्खन मिलाकर खाना अथवा इसी का विकाल में खाना, अथवा आधे दूध, आधे दही को भोजन के पश्चात् पीना बताया गया है। जलोगी कल्प का अर्थ अभी न चुवाई हुई अप्राप्त-मद्य ताड़ी पीना, अथवा दरिद्र स्थिति में मद्य पीना, अथवा जलोगी-मद्य पीना, अथवा जोक की तरह से चूसकर शराब पीना बताया गया है। अदशक कल्प के अर्थ बताये गये हैं—बिना किनारी के आसन या चटाई का उपयोग, अथवा ऐसे नये आसन का उपयोग जिसमें पुराने आसन का कुछ भाग नये के किनारे के तौर पर नहीं लगाया गया है, आसन को बिना जोड़-जाड़ के बनाना, आसन बनाने में नियत नाप न रखना। जातरूपरजत-कल्प के अर्थ सोना-चाँदी भिक्षा में ग्रहण करना अथवा सोना-चाँदी और अन्य बहुमूल्य वस्तुओं का या द्रव्य का ग्रहण करना बताये गये हैं। तिव्वती विवरण में इन दस वस्तुओं से भिन्न कुछ अन्य वस्तुएँ भी बतायी गयी हैं जैसे “अलल” का उच्चारण करना, भोजन में अभिरति, एव जमीन को खोदना या दूसरे से खोदवाना। महीशासक-विनय में एक और नयी बात का उल्लेख है—“बैठना और खाना”, यद्यपि इसका ठीक-ठीक अर्थ नितान्त दुर्बोध है<sup>४०</sup>।

इन दस विनय-विरुद्ध वस्तुओं में अधिकांश आध्यात्मिक दृष्टि से अत्यन्त गौण प्रतीत होती हैं, किन्तु अन्य धर्मों के इतिहास से भी यह सुविदित है कि धार्मिक विवाद और सगीतियाँ बहुधा ऐसे ही छोटे-बड़े आचार अथवा अभिव्यक्ति के भेद से उत्पन्न होते रहे हैं। श्रीमती रीज़डेविड्स का कहना है कि बँगाली के भिक्षुओं के इस विवाद में वस्तुतः एक प्रकार से प्रादेशिक आवासों एवं व्यक्तियों की स्वतंत्रता का दावा अन्तर्निहित है। उनका यह भी कहना है कि उस समय की आर्थिक स्थिति देखते हुए सोना-चाँदी के उपयोग को महत्त्वशाली नहीं माना जा सकता और अतएव उनका ग्रहण भी महत्त्व का न रहा होगा। कुछ अन्य विद्वानों ने भी इस विनय-विरोध का कारण

४०—नु०—मिनयेफ, पूर्व० पृ० ४३-५८, दत्त, पूर्व० जि० २, पृ० ३५-४०; पा-चाड, पूर्व०, पृ० २४-२६।



वैशाली के भिक्षुओं की गणतन्त्रतात्मक दृष्टि को माना है एवं यह कहा है कि वज्जिपुत्तक भिक्षु अपने को अर्हन् कहने वाले बड़े भिक्षुओं की सर्वथा आज्ञाकारिता के लिए नत्वर नहीं थे । इतना तो स्पष्ट है कि स्वविर भिक्षु नियमों में अधिक कट्टर थे और वैशाली के वज्जिपुत्तक भिक्षु आचार का अपेक्षाकृत कम संयत (दृष्टिभेद से, उदार) आदर्श उपस्थित करते थे । भोजन एवं भिक्षा सम्बन्धी गृहिलवण-कल्प, द्रव्यगुल०, ग्रामान्तर०, अमयित०, जलोगी० एवं जातरूपरजत० से यह स्पष्ट है । अनुमतकल्प, एवं आत्तीर्ण-कल्प आचार में अत्यधिक स्वाधीनता एवं अनियम के कारण हो सकते थे ।

त्रुल्लवण के अनुसार आयुष्मान् यज्ञ ने वैशाली में उपोसथ के दिन वज्जिपुत्तक भिक्षुओं को उपासकों से संघ के लिए कार्पापण, अर्धकार्पापण, पादकार्पापण, अथवा माद्यक माँगते हुए देखा । आयुष्मान् यज्ञ के विरोध करने पर वैशाली के वज्जिपुत्तक भिक्षुओं ने उनका प्रतिसारणीय कर्म करने का निश्चय किया । यज्ञ ने नियमत-अनुदूत माँगा और उसके साथ वैशाली के उपासकों के समक्ष अपने पक्ष का प्राचीन सदस्यों से उद्धरण देते हुए समर्थन किया । इस पर वज्जिपुत्तक भिक्षुओं ने आयुष्मान् यज्ञ का उत्क्षेपणीय कर्म करना निश्चित किया । इन पर यज्ञ कौशाम्बी चले गये । वहाँ से उन्होंने पावा-निवासी एवं अवन्ति-दक्षिणापथ के निवासी भिक्षुओं के पास दूत भेजा कि वैशाली में अवर्म हो रहा है, उसका निवारण होना चाहिए । आयुष्मान् सम्भूत घाणवासी जो कि अहोगग पर्वत पर वास करते थे इस विवाद-क्षपथ में भाग ग्रहण करने के लिए राजी हुए । वही अहोगग पर्वत पर पावा के भी छ भिक्षु एकत्र हुए और अवन्ति दक्षिणापथ के ८८ भिक्षु आये । सबने सोरेय्य में वास करने वाले आयुष्मान् रेवत का अपने पक्ष में संग्रह करने का संकल्प किया । आयुष्मान् रेवत इससे बचने के लिए सोरेय्य से संकाश्य चले गये, संकाश्य से कान्यकुब्ज, कान्यकुब्ज से उदुम्बर, उदुम्बर से अर्गलपुर और वहाँ से सहजाति । सहजाति में जाकर भिक्षु उन्हें पकड़ पाये ।

आयुष्मान् यज्ञ ने आयुष्मान् रेवत से वैशाली में प्रचारित १० वस्तुओं का उल्लेख किया एवं पूछा कि वे विहित हैं अथवा नहीं । रेवत ने उन वस्तुओं के अर्थ की जिज्ञासा प्रकट की । आयुष्मान् यज्ञ ने उनको विवादास्पद १० वस्तुओं के अर्थ बताये । रेवत ने उन सब कल्पों को निषिद्ध ठहराया एवं इस बात के लिए सहमत हुए कि वैशाली में उनके प्रचार का विरोध किया जाय । दूसरी ओर वैशाली के वज्जिपुत्तक भिक्षुओं ने यह मुनकर कि यज्ञ का कंडकपुन अपने समर्थन के लिए पक्षसंग्रह कर रहे हैं, प्रतिपक्ष-

संग्रह का प्रयत्न किया। वे भी आयुष्मान् रेवत को अपनी ओर करने के लिए बहुत-से साज-सामान लेकर उनके पास गये। पात्र, चीवर, निपीदन, सूचीघर, कायबन्धन, परिश्रावण, धर्मकरक आदि लेकर नाव से वज्जिपुत्तक भिक्षु सहजाति पहुँचे। वज्जिपुत्तको के कहने पर भी आयुष्मान् रेवत ने उनसे श्रमण-परिष्कार का ग्रहण नहीं किया। आयुष्मान् रेवत का एक २० वर्ष का उत्तर नामक भिक्षु सेवक था। वज्जिपुत्तको के बहुत कहने पर उसने एक चीवर ग्रहण किया और इस बात पर राजी हुआ कि संघ के बीच में यह कह दे कि पूर्वी जनपदों में बुद्ध भगवान् उत्पन्न होते हैं, वहाँ के भिक्षु धर्मवादी हैं, पावा के अधर्मवादी। आयुष्मान् उत्तर ने आयुष्मान् रेवत से भी यह कहने के लिए निवेदन किया, किन्तु उन्होंने स्वीकार नहीं किया। विवाद के निर्णय के लिए वैशाली प्रस्थान किया गया। उस समय आयुष्मान् आनन्द के शिष्य सर्वकामी नामक संघ-स्थविर १२० वर्ष की अवस्था के थे और वैशाली में रहते थे। वे भी आयुष्मान् यश के पक्ष में हो गये।

विवाद के निर्णय के लिए संघ के एकत्र होने पर बहुत समय तक बहस होती रही। अन्त में विवाद के निर्णय के लिए आयुष्मान् रेवत ने एक उद्वाहिका के चुनाव के लिए जप्ति प्रस्तुत की। चार पूर्वी और चार पश्चिमी भिक्षु चुने गये। पूर्वी भिक्षुओं में आयुष्मान् सर्वकामी, आयुष्मान् साढ, आयुष्मान् क्षुद्रशोभित और आयुष्मान् वार्षाभ्रामिक एवं पश्चिमी भिक्षुओं में आयुष्मान् रेवत, आयुष्मान् सभूत शाणवासी, आयुष्मान् यश का कडक-पुत्त, और आयुष्मान् सुमन चुने गये। आयुष्मान् अजित आसन-प्रज्ञापक नियुक्त हुए, एवं बालुकाराम में विवाद के निर्णय के लिए उद्वाहिका की बैठक हुई। आयुष्मान् रेवत ने आयुष्मान् सर्वकामी से दसो वस्तुओं के विषय में प्रश्न किया एवं उन सबको अविहित एवं विनयविरुद्ध ठहराया। यह निर्णय समस्त संघ ने अनुमोदित किया। कहा जाता है कि इस विनय संगीति में ७०० भिक्षु उपस्थित थे।

## निकाय भेद

**उद्गम—**दीपवस की परम्परा के अनुसार वैशाली के वज्जिपुत्तक भिक्षुओं ने द्वितीय संगीति में संघ के निर्णय को स्वीकार नहीं किया और उन्होंने स्थविर अहंती के बिना एक अन्य सभा की एवं वहाँ अपने मत के अनुकूल दूसरा निर्णय किया। यह सभा महा-संघ अथवा महासंगीति कही गयी। इसमें १०,००० भिक्षु एकत्र हुए। उन्होंने विनय और पाँच निकायों में सूत्रों का क्रम और अर्थ बदल दिये, कुछ सन्दर्भ निकाल दिये, एवं कुछ अपने रचित सन्दर्भों का समावेश कर दिया। उन्होंने परिवार, पटिसमिदामग,

निर्देश, कुछ जातक, एवं अभिधम्म के ६ ग्रन्थों का प्रामाण्य अस्वीकार किया। यहाँ पर स्मरणीय है कि ये ग्रन्थ वस्तुतः परवर्ती और मूल सद्धर्म की दृष्टि से अप्रामाणिक हैं।

यह विचारणीय है कि दूसरी सगीति के विवरण में महासधिकों के अभ्युदय का उल्लेख किसी विनय में उपलब्ध नहीं होता, न थेरवादियों के न महासधिकों के। अतः सघभेद को वैशाली की सगीति का परवर्ती मानना ठीक होगा। वैशाली की सगीति को सघभेद की आवश्यक भूमिका मानने पर महावस (५३-४) की भी सगीति हो जाती है। महावस (४७) के अनुसार इस समय मगध का राजा कालाशोक था। एक अन्य परम्परा, जिसका वसुमित्र, भव्य और विनीतदेव ने संरक्षण किया है, यह बताती है कि पहला सघभेद विनय की इन १० वस्तुओं के कारण न होकर महादेव की पाँच वस्तुओं के कारण था<sup>४२</sup>। महादेव के सवध में अभिधर्म-महाविभाषाशास्त्र में यह सूचना उपलब्ध होती है कि वे मथुरा में एक ब्राह्मण व्यापारी के लड़के थे। पाटलिपुत्र के कुक्कुटाराम-विहार में उन्होंने उपसम्पदा पायी थी। वहाँ वे आवास के प्रधान हो गये एवं स्थानीय राजा उनका मित्र और समर्थक। उसकी ही सहायता से महादेव ने अपनी पाँच वस्तुएँ प्रचारित की<sup>४३</sup>। श्वाच्चांग का कहना है कि अशोक ने एक भिक्षु-सभा एकत्र की जिसमें ५०० अर्हत् तथा महादेव के नेतृत्व में ५०० विरोधी भिक्षु निमन्त्रित थे। अन्यत्र उन्होंने कहा है कि काश्यप की सगीति से बहिष्कृत १०००० भिक्षुओं ने एक महासघ रचा तथा उसमें त्रिपिटक के अतिरिक्त सयुक्त पिटक एवं धारणीपिटक का भी संग्रह किया<sup>४४</sup>। तारानाथ के अनुसार इसी समय वत्स ब्राह्मण ने कश्मीर से आत्मवाद का प्रचार कर सघभेद किया<sup>४५</sup>। श्वाच्चांग ने दस वस्तुओं एवं पाँच वस्तुओं, दोनों का ही उल्लेख किया है। ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्वी भिक्षु सगठन और सिद्धान्त दोनों में ही पुरानी कट्टर परम्परा से अलग चले गये थे एवं वैशाली की विनयपरक दूसरी सगीति के बाद पाटलिपुत्र में एक महासगीति हुई जिसके फलस्वरूप मूल शाखा से अलग महासधिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ।

महादेव के द्वारा प्रचारित पाँचों वस्तु अर्हद्विषयक हैं<sup>४६</sup>। ऐसा प्रतीत होता है कि अर्हंतों की सगीति में पराजित होकर महासधिकों ने अर्हंतों पर ही आक्रमण किया।

४२-तु०—नलिनाक्ष दत्त, पूर्व० जि० २, पृ० ३२।

४३-वाटर्स, जि० १, पृ० २६७-६८।

४४-बील, श्वाच्चांग, पृ० १९०, ३८०-८१।

४५-तारानाथ (अनु० शीफनर) पृ० ५३-५५।

४६-ब्र०—पूसे, जे० आर० ए० एस०, १९१०, पृ० ४१३ प्र० १।

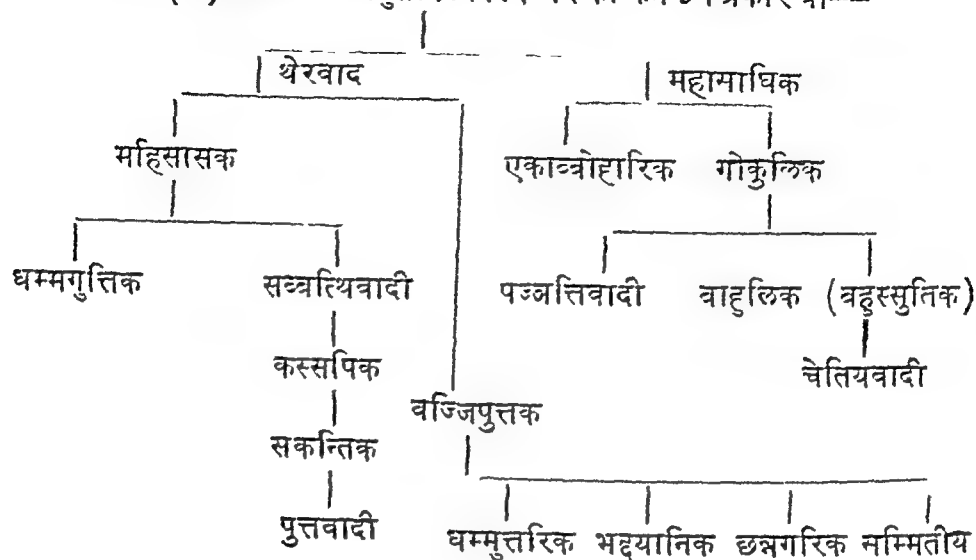
इन 'वस्तुओं' में पहली यह है कि अर्हंतों के लिए भी राग सम्भव है, दूसरी, अर्हंतों में भी अज्ञान सम्भव है, तीसरी, अर्हंतों में भी सगय हो सकता है, चौथी, अर्हंत भी दूसरे के द्वारा ज्ञान पा सकते हैं, पाँचवी, सहसा शब्दोच्चारण करके मार्ग की प्राप्ति होती है। ऐसा प्रतीत होता है कि अर्हत् शब्द से यहाँ प्राचीन अर्थ में वास्तविक अर्हत् अभिप्रेत न होकर वे व्यक्ति अभिप्रेत हैं जो कि अपने को अर्हंत कहते थे, किन्तु जिनके विषय में राग, अज्ञान, सगय आदि की सम्भावना का सब लोगो के लिए अभाव नहीं था। महादेव का आविर्भाव १३७ बुद्धाब्द में नन्द और महापद्म के समय में बताया गया है। इस सघभेद को अशोककालीन भी कहा गया है, किन्तु यह धारणा भ्रान्तिमूलक प्रतीत होती है।<sup>१०</sup>

दूसरी सगीति के विवरण से ज्ञात होता है कि उस समय सद्धर्म अवन्ती से वैशाली और मथुरा से कौशाम्बी तक निश्चय ही फैला हुआ था। भिक्षुओं में पूर्व और पश्चिम के सामान्य भौगोलिक भेद के साथ वैयक्तिक और सैद्धान्तिक भेद उत्पन्न हो गये थे। पूर्वी भिक्षुओं के केन्द्र वैशाली और पाटलिपुत्र थे। इसी वर्ग में महासाधिकों का प्रारम्भिक विकास निष्पन्न हुआ। यह स्मरणीय है कि वैशाली वज्जियों का प्रधान नगर था और वज्जियों की स्वातन्त्र्य-निष्ठा प्रसिद्ध है, तथा विनय के बन्धनों की ओर एवं स्थविरो की ओर उनके आदर-शैथिल्य की सूचना पहले भी उपलब्ध होती है। पश्चिमी भिक्षुओं के केन्द्र कौशाम्बी, मथुरा एवं अवन्ती थे। कालान्तर में मथुरा एवं उत्तरापथ, विशेषतया कश्मीर और गन्धार, मूल सर्वास्तिवादी तथा सर्वास्तिवादी सम्प्रदायों के विकास-क्षेत्र सिद्ध हुए। स्थविरवाद की कौशाम्बी से दक्षिणपश्चिम की ओर यात्रा सिंहल जाकर पूरी हुई। अशोक के समय में सद्धर्म का सुदूर प्रयत्न प्रदेशों में प्रसार आरम्भ हुआ और उस समय तक सघ अनेक सम्प्रदायों में विभक्त हो चुका था।

**विभिन्न परम्पराएँ**—सम्प्रदाय-भेद (निकाय-भेद) का एक प्राचीन विवरण दीप-वस से उपलब्ध होता है जिसकी सिंहल में ईसवीय चतुर्थ शताब्दी में रचना हुई थी। इस परम्परा का आधार और प्राचीन रहा होगा। इसके अनुसार दूसरी और तीसरी सगीतियों के बीच में, अर्थात् परिनिर्वाण से दूसरी शताब्दी में, १८ सम्प्रदायों का आविर्भाव हो चुका था, एवं स्थविरवाद के विरुद्ध उनके अभिमतों के खण्डन के लिए अशोक के समय में मोग्गलिपुत्त तिस्स ने कथावत्युप्पकरण की रचना की। आचार्य बुद्धघोष

ने कथावत्यु की अट्ठकथा में अनेक नये सम्प्रदायों के नामों का उल्लेख किया है और उनके अवलोकन में यह मिश्र होता है कि समग्र कथावत्यु अगोचरकालीन नहीं हो सकती।

(क) दीपवस के अनुसार निकाय-भेद का क्रम इस प्रकार था—



इन १८ नामों के अतिरिक्त कथावत्यु की अट्ठकथा में उल्लिखित नाम हैं— राजगिरिक, सिद्धत्थिक, पुव्वसेलिय, अपरसेलिय, हेमवत, वज्जिरिय, उत्तरापथक, हेतुवादी, एव वेतुल्लक“। उनमें पहले चार सम्प्रदाय अन्धको अथवा अन्ध्रको की शाखाएँ थीं और उनके नाम अन्ध्रापथ के अभिलेखों में प्राप्त होते हैं।

निकाय-भेद-विषयक महासाधिकों की परम्परा शारिपुत्रपरिपृच्छा सूत्र में अगत विदित होती है। इस ग्रन्थ का चीनी अनुवाद ई० ३१७ और ४२० के अन्तराल में हुआ था और उसका प्रणयन सम्भवतः उड्डियान के प्रदेश में हुआ था। तारानाथ के विवरण में भव्य की दूसरी सूची“ भी महासाधिकों की परम्परा में निक्षिप्त है, किन्तु इसमें वर्णित क्रम उपर्युक्त सूत्र में वर्णित क्रम से भिन्न है जो कि अद्य प्रदर्शित विवरण से स्पष्ट हो जायेगा।

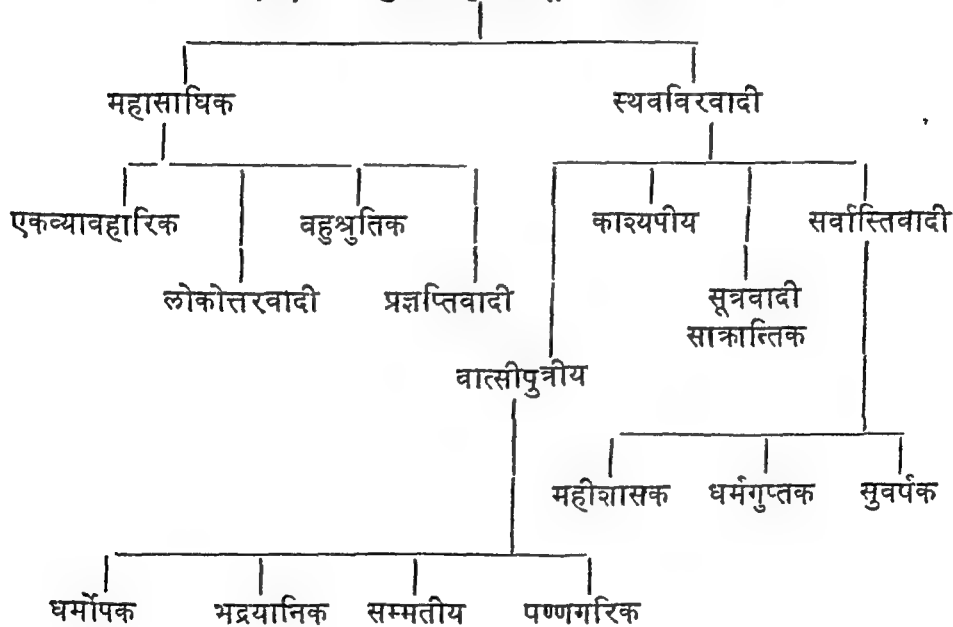
(ख) ‘शारिपुत्रपरिपृच्छा सूत्र’ के अनुसार परिनिर्वाण से दूसरी शताब्दी में महासाधिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ एव उनमें एक व्यावहारिक, लोकोत्तरवादी, कौंकु-

\* ४८—इनमें पहले छः नाम महावस में भी उल्लिखित हैं—३०—महावस (सं० एन० के० भागवत, द्वितीय संस्करण), पृ० २३।

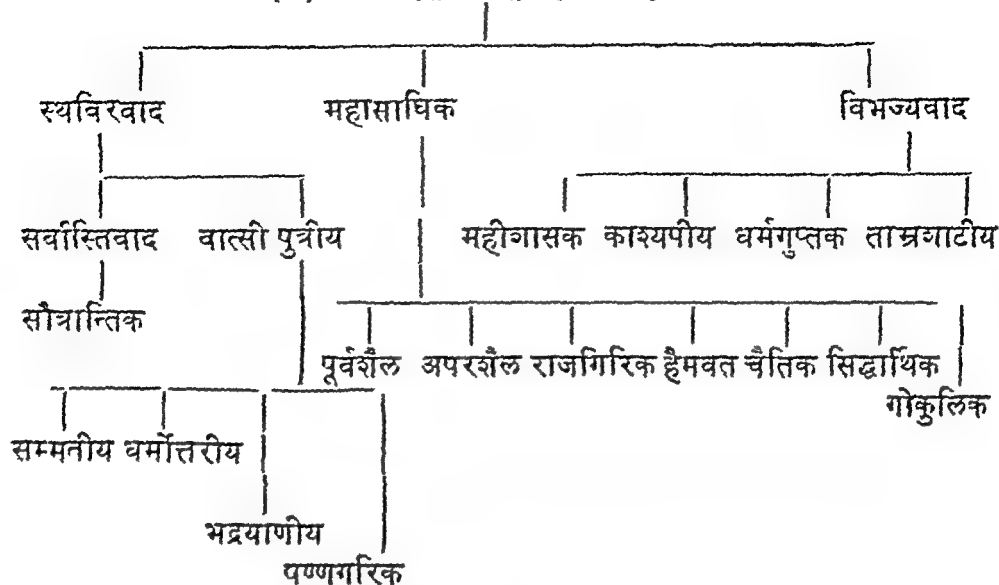
४९—तारानाथ (अनु० शीफनर), पृ० २७१, तु०—वारो, पूर्व०, पृ० २२।

लिक, बहुश्रुतिक एव प्रज्ञप्तिवादी सम्प्रदाय निकले। निर्वाण से तीसरी शताब्दी में वात्सीपुत्रीय एव सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय निकले। वात्सी पुत्रीयो से धर्मोपक, भद्र-यानिक, सम्मतीय एव पण्णगरिक सम्प्रदायो का जन्म हुआ। सर्वास्तिवाद से महीशा-सक, धर्मगुप्तक एव सुवर्पक निकाय निकले। स्थविरो से ही काश्यपीय एव सूत्रवादियों का जन्म बताया गया है। सक्क्रान्तिको की उत्पत्ति स्थविरवाद के क्रोड से ही निर्वाण की चतुर्थ शताब्दी में हुई<sup>५०</sup>।

(ख) शारिपुत्रपरिपृच्छा सूत्र के अनुसार



५०-मंजुश्रीपरिपृच्छासूत्र के अनुसार संघभेद प्रथम बुद्ध शताब्दी में ही परि-निष्ठित हो गया था। एक और महासाधिको से एकव्यावहारिक निकले, एकव्यावहारिक से लोकोत्तरवादी, लोकोत्तरवादियों से कौक्कुलिक, कौक्कु-लिको से बहुश्रुतीय, बहुश्रुतियों से चैतिक, चैतिको से पूर्वशैल एवं पूर्वशैलो से उत्तरशैल का जन्म हुआ। दूसरी ओर स्थविरो से सर्वास्तिवादी, उनसे सम्मतीय, उनसे षण्णगरिक, उनसे महीशासक, उनसे धर्मगुप्तक, उनसे काश्यपीय एव उनसे सूत्रातिको के सम्प्रदाय का जन्म हुआ। यह पर-म्परा स्पष्ट ही वसुमित्र पर आधारित है। द्र०--वारो, पूर्व० पृ० १९।

(ग) भव्य (दूसरी सूची) के अनुसार<sup>५१</sup>

यह विचारणीय है कि जहाँ पहली सूची में थेरवादी परम्परा से समञ्जस दो मूल शाखाएँ हैं, दूसरी सूची में तीन मूल शाखाएँ बतायी गयी हैं। पालि विभज्यवादी अपने को ही मूल स्थविरवादी बताते हैं, भव्य की इस सूची में दोनों को पृथक् माना गया है। वात्सीपुत्रीयो की स्थिति पूर्वोक्त तीनों सूचियों में समान है, महीशासको की तीनों में विभिन्न। (क) की अपेक्षा (ख) में महासाधिको के अन्तर्गत लोकोत्तरवादियों का समावेश अधिक किया गया है। यह सभव है कि गोकुलिक और कौक्कुलिक एक ही सम्प्रदाय के नामान्तर हैं। (ग) में महासाधिको की परवर्ती अवस्था का चित्रण है जब कि उनका केन्द्र अन्ध्रदेश में अमरावती था। (क) में मूल सूची की प्राचीनता के कारण एव (ख) में देशगत दूरी के कारण महासाधिको की इस विकसित एव परिवर्तित अवस्था का अपरिज्ञान है। यह स्मरणीय है कि शारिपुत्रपरिपृच्छासूत्र में कहा गया है कि इन सम्प्रदायों के अनन्तर केवल पाँच सम्प्रदाय शेष रह गये—महासाधिक, धर्मगुप्तक, सर्वास्तिवादी, काश्यपीय एव महीशासक।<sup>५२</sup> श्वानच्चाङ्ग के विवरण से इस उक्ति का कारण स्पष्ट होता है—उड्डियान में केवल इन्हीं निकायों का पता चलता था<sup>५३</sup>।

५१-द्र०—वालेजेर, पूर्व०, पृ० ४९-५०।

५२-बारो, पूर्व पृ० २२।

५३-वील, श्वानच्चाङ्ग पृ० १६७।

सर्वास्तिवादियों की परम्परा वसुमित्र के समयभेदोपरचनचक्र में सुरक्षित है। इस ग्रन्थ के तिब्बती और चीनी में अनुवाद उपलब्ध हैं<sup>५४</sup>। प्राचीनतम अनुवाद ३५१ और ४३१ ई० के बीच में सम्पन्न हुआ था। चीनी परम्परा के अनुसार यह वही वसुमित्र था जिसने कनिष्ककालीन सगीति में ख्याति पायी थी। वसुमित्र के अनुसार महासाधिक तीन शाखाओं में बँटे—एक—व्यावहारिक, लोकोत्तरवादी एवं कौकुलिक। पीछे महासाधिकों से बहुश्रुतियों का जन्म हुआ तथा और भी पीछे प्रज्ञप्तवादियों का। बुद्धाब्द के दूसरे शतक के समाप्त होते ही चैत्यगिरिवासी दूसरे महादेव के विवाद के कारण चैत्यगैल, अपरगैल और उत्तरगैल शाखाएँ निकल पड़ी। स्थविरवादी निकाय सर्वास्तिवाद अथवा हेतुवाद, तथा मूलस्थविरवाद में विभाजित हुआ। मूल-स्थविर का ही नाम हैमवत-निकाय पड़ा। उत्तरकाल में सर्वास्तिवाद से वात्सीपुत्रीयों का आविर्भाव हुआ और स्वयं वात्सीपुत्रीयों से धर्मोत्तरीय, भद्रयाणीय, सम्मतीय एवं छन्नगरिक अथवा पण्णगरिक संप्रदायों की उत्पत्ति हुई। इसके अनन्तर सर्वास्तिवादियों से महीशासक निकले, महीशासकों से धर्मगुप्त और तीसरी बुद्ध-शताब्दी के अन्त में सर्वास्तिवादियों से काश्यपीय अथवा सुवर्षकों का आविर्भाव हुआ। चतुर्थ बौद्ध शताब्दी के प्रारम्भ में सर्वास्तिवाद से सौत्रातिक अथवा सक्रान्तिवादियों का जन्म हुआ।

भव्य अपनी सूचना के लिए स्पष्ट ही वसुमित्र के ऋणी हैं<sup>५५</sup> उन्होंने तीन-तीन परस्पर भिन्न सूचियाँ दी हैं। इनमें से पहली उनकी गुरु-परम्परा के अनुसार कही गयी है और इसे तारानाथ ने स्थविरसम्मत बताया है, किन्तु यह वस्तुतः काश्मीरक सर्वास्तिवादियों की परम्परा का ही अनुवाद करती है। यह सूची महासाधिकों से आविर्भूत संप्रदायों में गोकुलिकों को छोड़ देती है। साथ ही इस सूची के अनुसार स्थविरो से निकले हुए संप्रदायों में कुछ नये नाम भी उपलब्ध होते हैं जैसे मुरुत्तक, आवतिक और कुरुकुल्लक। दूसरी सूची 'औरो के कहने के अनुसार' बतायी गयी है। तारानाथ से यह महासाधिकों की परम्परा प्रतीत होती है। इसका ऊपर तालिका (ग) के रूप में विवरण दिया गया है। स्मरणीय है कि इसमें ताम्रशाटीयों का नया नाम प्रस्तुत है और मूल सद्य-भेद में दो सम्प्रदायों के स्थान पर तीन का निर्देश किया गया है। तीसरी सूची में सम्मतीय परम्परा रक्षित है, जैसा कि तारानाथ एवं मञ्जु, घोष वज्र के सिद्धान्त से विहित होता है<sup>५६</sup>। इसके अनुसार स्थविरवाद, मूल-स्थविरवाद और हैमवत-सम्प्रदाय में बँट

५४—अंग्रेजी अनुवाद, मसुदा कृत, एशिया मेजर २, १९२५, पृ० १-७८।

५५—भव्य के विवरण के लिए, वालेजर, दी सेक्तेन देस आल्तेन बुद्धिस्मुस।

५६—तु०—पूसें, जे० आर० ए० एस० १९१०, पृ० ४१३।



जाता है। मूल स्थविरो से वात्सी पुत्रीयो एव सर्वास्तिवादियो का आविर्भाव हुआ, सर्वास्तिवादियो से विभज्यवादियो एव सक्कान्तिवादियो का तथा विभज्यवादियो से महीशासक, धर्मगुप्तक, ताम्रशाटीय, एव काश्यपीय सम्प्रदायो का। दूसरी ओर महासाधिको से एक व्यावहारिक तथा गोकुलिक निकले। गोकुलिको से बहुश्रुतीय, प्रज्ञप्तिवादी, एवं चैत्यक सम्प्रदायो का प्रादुर्भाव हुआ।

महाव्युत्पत्ति के अनुसार चार मूल सम्प्रदाय थे—आर्य सर्वास्तिवादी, आर्य सम्मतीय, महासाधिक और आर्य स्थविर। आर्यसर्वास्तिवादी कालान्तर में मूल सर्वास्तिवादी, काश्यपीय, महीशासक, धर्मगुप्त, बहुश्रुतीय, ताम्रशाटीय और विभज्यवादी सम्प्रदायो में बँट गये। दूसरे से कौरकुल्ल, आवतक और वात्सीपुत्रीय निकले। तीसरे से पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, लोकोत्तरवादी और प्रज्ञप्तिवादी सम्प्रदायो का जन्म हुआ। चौथे से महाविहारवासी, जेतवनीय और अभय-गिरिवासियो का आविर्भाव बताया गया है<sup>५०</sup>। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि इन नामों में कुछ सम्भवतः विकृत अनुवाद के कारण भ्रान्त हैं। जेतवनीय के स्थान में चैतिक, अभयगिरि के स्थान पर पण्डगिरि (पण्णगिरि), एव आवन्तक के स्थान पर महीशासक का पाठ सुझाया गया है, जिसमें अन्तिम सुझाव विशेष रूप से सन्दिग्ध है<sup>५१</sup>।

इ-चिंग एव विनितदेव मूलसर्वास्तिवाद की परम्परा का अनुसरण करते हैं<sup>५२</sup> इनके अनुसार चार मूल सम्प्रदाय थे—आर्यमहासाधिक, सर्वास्तिवादी स्थविरवादी एव सम्मतीय। इ-चिंग के अनुसार आर्य महासाधिको के सात भेद थे, आर्य स्थविरो के तीन, एव आर्य मूलसर्वास्तिवादियो के चार मूलसर्वास्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीशासक एव काश्यपीय। आर्य सम्मतीयों के भी चार भेद बताये गये हैं।

विनीतदेव की सहायता से ज्ञात होता है कि आर्य महासाधिको की पाँच शाखाएँ इस प्रकार थी—पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, लोकोत्तरवादी एव प्रज्ञप्तिवादी। सर्वास्तिवादियो की शाखाएँ थी—मूलसर्वास्तिवादी, काश्यपीय, महीशासक, धर्मगुप्तक, बहुश्रुतीय, ताम्रशाटीय एव विभज्यवादी। स्थविरो की तीन शाखाएँ थी—जेतवनीय, अभयगिरिवासी एव महाविहारवासी। सम्मतीयों की तीन शाखाएँ बतायी गयी हैं—कौरकुल्लक, आवन्तक एव वात्सीपुत्रीय।

११वीं शताब्दी में तिब्बती में अनूदित वर्षाप्रपृच्छासूत्र में प्रायः यही विभाजन और

५७-द्र०—महाव्युत्पत्ति, (वेगिहारा द्वारा सम्पादित), पृ० २३४।

५८-वारा, पूर्व० पृ० २०।

५९-इ-चिंग, (अनु०—तकाकुस), पृ० ७-१४।

क्रम प्रतिपादित किये गये हैं, केवल ताम्रशाटीय और बहुश्रुतीयनिकाय सर्वास्तिवाद से हटाकर सम्मतीयो मे रख दिये गये हैं। वर्षाग्रपृच्छासूत्र के अनुसार आर्य सर्वास्तिवादियों के अन्तर्गत काश्यपीय महीशासक, धर्मगुप्तक एव मूलसर्वास्तिवादी थे। आर्य महासाधिको के अन्तर्गत पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, विभज्यवादी, प्रज्ञप्तिवादी एव लोकोत्तरवादी। आर्य सम्मतीयो की शाखाएँ थी—ताम्रशाटीय, आवन्तक, कुरुकुल्लक, बहुश्रुतीय एव वात्सीपुत्रीय। आर्य स्थविरो की तीन शाखाओं का उल्लेख है—जैतवनीय, अभयगिरिवासी एव महाविहारवासी।

इन विभिन्न सूचियों मे यदि तारानाथ के बताये हुए नाम-साम्य का सहारा लिया जाय तो परिस्थिति विशद होती है<sup>६०</sup>। तारानाथ के अनुसार काश्यपीय और सुवर्षक एक ही संप्रदाय के दो नाम थे। ऐसे ही सक्क्रान्तिवादी, उत्तरीय और ताम्रशाटीय वस्तुतः अभिन्न थे। महादेव के शिष्यगण, पूर्वशैल, एव चैत्यक अभिन्न थे। लोकोत्तरवाद एव कौक्कुटिक, ये भी नामभेद से समान सम्प्रदायों को सूचित करते हैं। एक व्यावहारिक महासाधिको का ही नाम था। कौक्कुल्लक, वात्सीपुत्रीय, धर्मोत्तरीय, भद्रयानीय और छन्नगरिक भी अत्यन्त सदृश सिद्धान्तों मे विश्वास करते थे। उत्तरकालीन शाखाओं और प्रशाखाओं के भेद छोड़कर ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीनतम और मुख्यतम निकाय थे—महासाधिक और वात्सीपुत्रीय, एव स्थविरवादी और सर्वास्तिवादी।

**महासाधिक धारा**—उपर्युक्त विवरण से यह अनुमान करना स्वाभाविक है कि वैशाली की सगीति मे विनय की दस वस्तुओं के कारण जो सघभेद प्रारम्भ हुआ वही सैद्धान्तिक बातों को लेकर कुछ वर्ष पीछे पाटलिपुत्र की सगीति मे परिपूर्ण हुआ। चूँकि वैशाली की सगीति के स्थविर भिक्षु जो अपने को अर्हत् मानते थे विनय की नयी वस्तुओं के विरुद्ध थे, अतएव कदाचित् इन स्थविर अर्हत्तों के ही विरोध मे महादेव की नयी पाँच वस्तुएँ प्रतिपादित हुईं। इस प्रकार प्रथम सघभेद के अनन्तर सघ दो भागों मे विभक्त हो गया—एक ओर अधिकसंख्यक, वैशाली और पाटलिपुत्र मे केन्द्रित, पूर्वी भिक्षु जिनमे कि दूढ़े और अर्हत् लोग कम थे, और जो विनय और धर्म के सम्बन्ध मे नयी बातें प्रचारित कर रहे थे, दूसरी ओर कौशाम्बी, मथुरा और अवन्ती मे केन्द्रित, पश्चिम के भिक्षु जिनमे कि स्थविर भिक्षुओं का प्राबल्य था। इस कारण पहला वर्ग महासाधिक कहालया, दूसरा स्थविर।

यह प्रायः सर्वसम्मत है कि महासाधिको का पहला विभाजन एकव्यावहारिक एव गोकुलिक अथवा कौक्कुटिक नाम के दो समुदायो में हुआ। लोकोत्तरवादियों की शाखा का भी इस स्थल पर उल्लेख मिलता है। यह सम्भव है कि लोकोत्तरवादियों का अन्य महासाधिको से अपना सिद्धान्तकृत वैशिष्ट्य न हो कर आवासकृत अथवा भौगोलिक वैशिष्ट्य था। मूल महासाधिक मगधवासी थे, किन्तु लोकोत्तरवाद नाम की प्रख्या उत्तरापथ में ही प्रचलित थी एव मध्य देश से उद्भूत परम्परा में उसका अनुल्लेख है। श्वानच्चांग से विदित होता है कि लोकोत्तरवादियों का केन्द्र वामियान में था। दूसरी ओर सिद्धान्तपक्ष में उनका पार्थक्य-निर्देश दुष्कर है। सम्मतीय परम्परा उनके सिद्धान्तों को एकव्यावहारिको से अभिन्न बताती है। वसुमित्र उनके सिद्धान्तों को महासाधिक, एकव्यावहारिक एव कौक्कुटिक सम्प्रदायो में डालते हैं। दूसरी ओर विनीतदेव एकव्यावहारिको एव महासाधिको के बताये हुए सिद्धान्तों को भी लोकोत्तरवादियों के बताते हैं। ऐसी स्थिति में तारानाथ की उपर्युक्त सूचना ही प्रकाश डालती है जिसके अनुसार लोकोत्तरवादी=कौक्कुटिक एव एकव्यावहारिकमहासाधिक। वारो ने लोकोत्तरवादियों का एकव्यावहारिको से अभेद प्रतिपादित किया है एव नलिनाक्ष दत्त ने चैत्यको से ! वस्तुतः यह मानना चाहिए कि महासाधिक सम्प्रदाय का ही नाम पीछे एकव्यावहारिक एव लोकोत्तरवादी भी पड़ा। ये दोनों नाम महासाधिको के विगिष्ट सिद्धान्तों को बुद्धिस्थ करके उन्हें दिये गये होंगे। पिछली परम्परा के विश्रुखल हो जाने के कारण ही अनेक स्थलों पर एकव्यावहारिको एव लोकोत्तरवादियों को महासाधिको से एव परस्पर पृथक् बताया गया है, किन्तु इस प्रकार के विवरण में सिद्धान्तमूलक सघभेद का स्पष्ट एव युक्तियुक्त प्रतिपादन दुष्कर है।

एकव्यावहारिको की उत्पत्ति के सबध में परमार्थ की यह सूचना उल्लेखनीय है कि महायान-सूत्रों की प्रामाणिकता के विषय में विवाद ही उनका जन्मदाता था<sup>११</sup>। भव्य के अनुसार एकव्यावहारिको का नाम उनके द्वारा तथागत की एक-चित्त-क्षणिक सर्वज्ञता के सिद्धान्त को स्वीकार करने से पड़ा। वस्तुतः परिनिर्वाण की दूसरी अथवा तीसरी शताब्दी में महायान-सूत्रों की सत्ता ही स्वीकार नहीं की जा सकती। एकव्यावहारिको के नाम का भव्यकृत निर्वचन भी अत्यन्त सन्दिग्ध है। वस्तुतः एकव्यावहारिक में व्यवहार शब्द वाक्परक है एव एकव्यावहारिक का अर्थ है—एक अथवा एक ही, अथवा प्रत्येक शब्द से धर्म की अथवा सब धर्मों की प्रतिपाद्यता मानने

वाला। यहाँ तथागत के आदेश का अनुभाव एव उनकी उपदेशविधि की ओर एक लोकोत्तर दृष्टि विवक्षित है।

पाटलिपुत्र का कुक्कुटाराम ही महासाधिको का पहला प्रधान केन्द्र था। यह सम्भव है कि इसी कारण महासाधिक कौक्कुटिक भी कहलाये। पीछे कौक्कुटिक शब्द विकृत होने के कारण उनकी आख्या कुक्कुलिक अथवा कौक्कुलिक एव गोकुलिक भी बन गयी प्रतीत होती है। गोकुलिक नाम को मूल विशुद्ध नाम मानने पर उसका कौक्कुटिक से कोई सम्बन्ध समझाना कठिन है। यह उल्लेखनीय है कि कौक्कुटिको के विनय-गैथित्य की सूचना दीपवस से उपलब्ध कुक्कुटाराम की अवस्था से सगत है। इस दृष्टि से 'कुक्कुल' शब्द का अन्यत्र सूचित अर्थविशेष यहाँ अप्रासंगिक है। अथवा कौक्कुलिक सिद्धान्तपरक आख्या है, कौक्कुटिक आवासपरक।

महासाधिको का प्रारम्भ से ही बुद्ध एव बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता तथा अर्हंतो की परिहाणीयता के सिद्धान्तों पर जोर था। इस लोकोत्तरवादी दृष्टि के कारण यह प्रश्न उठना स्वाभाविक था कि बौद्ध सूत्रों में उपलब्ध बातों का आपातिक अक्षरार्थ जो कि बहुधा लोकोत्तरवाद के विरुद्ध पाया जाता है, किस प्रकार समझा जाय। इस गका के कारण नीतार्थ एव नेयार्थ का भेद प्रतिपादित किया गया एव इसी से सत्य-द्वय का सिद्धान्त अकुरित हुआ। परमार्थ के अनुसार महासाधिको में इस पर मतभेद प्रकट हुआ एव कौक्कुटिको के अभ्यन्तर से बहुश्रुतीय एव प्रज्ञप्तिवादी शाखाओं का प्ररोह हुआ। प्रज्ञप्तिवादियों को बहुश्रुतीय-विभज्यवादी भी कहा गया है। यह स्मरणीय है कि बहुश्रुत होने के कारण आनन्द की प्रसिद्धि थी। इन दोनों सम्प्रदायों का पारस्परिक भेद स्पष्ट नहीं है।

कालान्तर में एक दूसरे महादेव के कारण महासाधिको में एक नयी प्रवृत्ति का जन्म हुआ। इस घटना को सम्भवतः ईसा पूर्व तीसरी शताब्दी में न रखकर दूसरी में रखना चाहिए।<sup>६२</sup> मगध के स्थान पर अन्ध्र प्रदेश इन नवीन महासाधिको का प्रधान केन्द्र बना। परमार्थ के अनुसार अपरमहादेव प्रदेश छोड़कर अपने शिष्यों के साथ पर्वताश्रित हो गये। बुद्धघोष के द्वारा ये लोग अन्धक अथवा अन्ध्रक कहे गये हैं। अमरावती और नागार्जुनीकोण्ड में उपासकों की दानशीलता के कारण इन नवीन महासाधिको के लिए बहुत-से चैत्य बने जिनमें अमरावती का महाचैत्य सर्वप्रधान था। दूर-दूर से उसके दर्शन के लिए बौद्धगण आते थे। यह स्वाभाविक था कि ये महामाधिक

चैत्यवादी अथवा चैत्यक कहलाये। इन्हीं के भीतर आवास-भेद प्रकट होने से पूर्वशैल एव अपरशैल नाम की शाखाएँ प्रकट हुई। अपरशैलीयो का ही नाम कदाचित् उत्तर-शैलीय भी था। इन अन्ध महासाधिको के मध्य में तान्त्रिक प्रवृत्ति भी प्रकट हुई एव प्रचलित लोकोत्तरवाद महाशून्यता के सिद्धान्त में परिणत हुआ। इस विकास में अग्र-गामी दल वैतुल्यको का था जिनका उल्लेख बुद्धघोष ने किया है। और भी पीछे इन आन्ध महासाधिको से राजगिरिक एव सिद्धार्थिक नाम के सम्प्रदायो की उत्पत्ति हुई। ये सम्भवतः ईसवीय तीसरी अथवा चौथी शताब्दी के थे।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि चौथी शताब्दी ईसापूर्व के मध्य के निकट मगध में प्रारम्भ होकर 'प्राचीनक' या पूर्वी बौद्धों की महासाधिक धारा ईसापूर्व तीसरी शताब्दी के अन्त के निकट आन्ध में पहुँची और पल्लवित हुई। बौद्धों के विकास की इस महासाधिक दिशा से ही लगभग ईसापूर्व पहली शताब्दी में महायान का जन्म हुआ। यह स्मरणीय है कि महासाधिक केवल मगध और आन्ध में ही विदित नहीं थे, उनके उल्लेख कश्मीर, वामियान, लाट और सिन्ध में भी यत्र-तत्र प्राप्त होते हैं।

महासाधिको के आगमिक शास्त्र में विनय पिटक, सूत्रपिटक एव अभिधर्म-पिटक के अतिरिक्त सयुक्त पिटक एव धारणी पिटक का भी उल्लेख मिलता है महासाधिक विनय अन्य उपलब्ध विनयो से अपेक्षाकृत अधिक भेद रखता है। लोकोत्तरवादियों का प्रधान उपलब्ध ग्रन्थ महावस्तु है जिसमें उनके विनय के पहले भाग के रूप में तथागत का जीवन चरित्र वर्णित है। लोकोत्तरवादी सिद्धान्त मुख्यतः इसके प्रारम्भिक अंश में पीछे से जोड़े प्रतीत होते हैं। हरिवर्मा का सत्यसिद्धि शास्त्र बहुश्रुतीयनिकाय का माना जाता है।

**स्थविरधारा : वात्सीपुत्रीय**—जहाँ बौद्धों के विकास की महासाधिक धारा महायानिक शून्यता एवं लोकोत्तर बुद्ध और बोधिसत्त्वों की ओर अग्रसर हुई स्थविरो की दूसरी धारा नाना धर्मों की पृथक्-पृथक् सत्ता की समर्थक बन गयी और अभिधर्म के मलभूत दार्शनिक दृष्टिकोण को विकसित और परिष्कृत करती रही। बुद्धावद की दूसरी शती में स्थविरो के मुख्य केन्द्र कौशाम्बी, मथुरा एव अवन्ती थे। कदाचित् वत्सदेश की राजधानी कौशाम्बी से अनतिदूर ही वात्सीपुत्रीयो का उद्भव हुआ हो। यह स्मरणीय है कि तथागत के समय में भी कौशाम्बी में विवाद और सघर्ष की नीवत आ गयी थी। तारानाथ के अनुसार कालाशोक के समय में कश्मीर के वात्सनाम के ब्राह्मण ने आत्मवाद का प्रचार किया था। किन्तु वस्तुतः कालाशोक के समय कश्मीर में सद्धर्म अविदित था और धर्मागोत्र के समय में ही मध्यान्तिक ने कश्मीर में सद्धर्म

प्रचार का प्रारम्भ किया। पालिपरम्परा में प्रसिद्ध वज्जिपुत्तक नाम भी भ्रान्ति-मूलक प्रतीत होता है। वात्सीपुत्र-वच्छीपुत्त-वज्जिपुत्त, इस क्रम से यह भ्रान्ति सम्भव है। अन्यथा 'वज्जिपुत्तक' में वैशाली के लिच्छवियों का संकेत ग्राह्य है। ऐसी स्थिति में 'वात्सीपुत्र' का 'वज्जिपुत्त' का 'संस्कृत' रूप मानना होगा। किन्तु इस कल्पना के विरोध में यह स्मरणीय है कि वात्सीपुत्र सम्प्रदाय का मूलतः वज्जिप्रदेश से सम्बन्ध असिद्ध था।

स्थविरो के अभ्यन्तर यह पहला सघभेद था। इसका कारण मुख्यतः सैद्धांतिक था। वात्सीपुत्रीय भिक्षु पुद्गलवादी थे। पालि-परम्परा के अनुसार एवं कथावस्तु के परिशीलन से यह पता चलता है कि अगोककालीन पाटलिपुत्रक सगीति में, जिसे कि तीमरी सगीति भी कहा जाता है, अशोक ने बहुत से भ्रष्ट भिक्षुओं को सघ से निकाल दिया एवं मौद्गलीपुत्र तिष्य ने नाना विप्रतिपन्न बौद्ध-निकायों का खंडन किया। कथावस्तु की पहली पुद्गल-कथा ही प्राचीनतम प्रतीत होती है। और यह मानना युक्तियुक्त प्रतीत होता है कि मौद्गलीपुत्र तिष्य ने प्रधान रूप से पुद्गलवादियों अथवा वात्सीपुत्रीयों का ही खंडन किया। फलतः यह मानना होगा कि स्थविरो के अभ्यन्तर वात्सीपुत्रीयों का उद्भव अगोक की तृतीय सगीति के कुछ पहले हुआ होगा। परम्परा के अनुसार उनका उद्भव परिनिर्वाण से २०० वर्ष बीतने पर अथवा कुछ और पीछे हुआ था। इसकी पूर्वोक्त विवरण से पूरी सगीति है।

वात्सीपुत्रीयों का अभिघर्मपिटक शास्त्रिपुत्राभिघर्म अथवा धर्मलक्षणाभिघर्म कहलाता था एवं उसके नौ भाग थे। वात्सीपुत्रीयों से धर्मोत्तरीय, भद्रपाणीय, छन्नगरिक एवं सम्मतीय नाम की गाथाएँ प्रार्द्धभूत हुईं जिनमें अन्तिम सर्वाधिक महत्त्व को प्राप्त हुईं। वसुमित्र के अनुसार एक गाथा के व्याख्यान पर विवाद के कारण गाथाएँ प्रकट हुईं थीं। सम्मतीय महाकात्यायन को अपना प्रवर्तक मानते थे। यह स्मरणीय है कि महाकात्यायन ने अवन्तिदक्षिणापथ में सद्धर्म के अनुयायियों के पहले आवास को स्थापित किया था और वहाँ के निवासियों का आचारभेद देखकर विनय में आवश्यक परिवर्तन अभीष्ट समझा था। भव्य और विनीत देव के अनुसार सम्मतीयों से आवन्तक और कौरुकुलक नाम के सम्प्रदाय उद्भूत हुए थे। यह भी स्मरणीय है कि भद्रपाणीयों और धर्मोत्तरीयों के नाम अपरान्त के अभिलेखों में उपलब्ध होते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि वान्मीपुत्रीय-निकाय का विकास और विस्तार सद्धर्म की कोगम्बी से अपरान्तगामी पथ पर यात्रा के प्रसंग में सम्पन्न हुआ था। इसी वीथी दूसरी गताब्दी में भद्रपाणीयों और धर्मोत्तरीयों के नाम अपरान्त में अभिलिखित मिलने हैं। चान्-

च्चाग के समय में सम्मतीयो का प्राधान्य था । पाल-युग में वात्सीपुत्रीय निकाय अवशिष्ट था ।

फाउवाल्नर महोदय ने यह प्रतिपादित किया है कि अगोक ने सद्धर्म के प्रचार के लिए जिन बौद्ध आचार्यों को प्रत्यन्त प्रदेशों में भेजा था उनके स्थापित आवास ही सर्वास्तिवाद, धर्मगुप्तक, काश्यपीय, महीशासक और थेरवाद नाम के निकायों में परिणत हो गये ।<sup>६३</sup> विदिशा से ही ये सब प्रचारक गये थे और अपने साथ एक समान विनय ले गये थे । इसके विरोध में यह स्मरणीय है कि अगोक ने 'धर्म' का प्रचार किया था, न कि 'सद्धर्म' का । पालि परम्परा में सरक्षित और अभिलेखों से समर्थित प्रचारकों के नामों को अगोक के द्वारा प्रेषित प्रचारकों के नाम मानने के लिए कोई समर्थ उपपत्ति नहीं है । इसके अलावा यह मानना कठिन है कि सर्वास्तिवाद की उत्पत्ति मूलतः सैद्धान्तिक न होकर आवासिक थी ।

**सर्वास्तिवाद और महीशासक**—सर्वास्तिवाद और महीशासक सम्प्रदायों में कौन मूल था एवं कौन उससे प्रवृद्ध, इसके निर्णय के लिए कई सुझाव प्रस्तुत किये गये हैं । दत्त महोदय का मत है कि पूर्व महीशासक सर्वास्तिवादियों से प्राचीन थे एवं उत्तर-महीशासक उनसे परवर्ती । प्रिलुस्कि महोदय के अनुसार पूर्व-महीशासक पुराण के अनुगामी थे । महीशासक विनय से ज्ञात होता है कि पहली संगीति के बाद दक्षिणागिरि से लौटे हुए ५०० भिक्षुओं के साथ स्थविर पुराण ने अपनी सम्पत्ति तब तक नहीं दी जब तक उनके सामने दुवारा सगायन नहीं हुआ एवं इसके बाद भी उन्होंने अपने आहार सम्बन्धी आठ नियमों का विनय में समावेश किया । ये आठ नियम इस प्रकार हैं—अन्दर भोजन पकाना, अन्दर पकाना, स्वेच्छा से पकाना, स्वेच्छा से खाना, प्रातः उठते समय अन्न का स्वीकार करना, दाता की इच्छा से अन्न घर ले जाना, विविध फल रखना, एवं जलाशय में उत्पन्न वस्तुओं का खाना ।<sup>६४</sup> महीशासकों के नाम को महिषमण्डल से सम्बद्ध बनाया गया है । अभिलेखों से उनका वनवासी से सम्बन्ध सिद्ध होता है । चीनी यात्री (फाह्येन) ने उनका विनयपिटक सिंहल में पाया था । इन्चिंग ने उन्हें ठीक भारत में कही नहीं पाया था ।

**धर्मगुप्तक**—सभी परम्पराओं में महीशासकों से धर्मगुप्तकों की उत्पत्ति बतायी गयी है । इस शाखा-भेद का कारण सम्भवतः बौद्ध और सब को दिये हुए दान के स्वरूप

६३—फाउवाल्नर, पूर्व पृ० ६ प्र० ।

६४—नु०—दत्त, पूर्व० जि० २, पृ० ११ ।

के सम्बन्ध में विवाद था। परमार्थ के अनुसार इस सम्प्रदाय का प्रवर्तन धर्मगुप्त ने किया था जो कि महामौद्गल्यायन के शिष्य थे। त्रिलुस्कि और फ्राउवलनर इस धर्मगुप्त का अपरान्त के धर्म-प्रचारक यौनक धर्मरक्षित के साथ अभेद प्रतिपादित करते हैं। कालान्तर में धर्मगुप्तक अपने त्रिपिटक में एक बोधि-सत्त्वपिटक और एक धारणी-पिटक अथवा मन्त्रपिटक भी मानते थे। धर्मगुप्तको का उल्लेख भारत में कही अभिलेखों से प्राप्त नहीं होता। श्वाच्चांग और इ-चिंग ने भी उन्हें उड्डियान में एव मध्य एशिया में पाया था।

**काश्यपीय**—काश्यपीयों का उद्भव परिनिर्वाण से लगभग ३०० वर्ष पश्चात् बताया गया है। यह स्पष्ट नहीं है कि इनका मूल स्थविर-निकाय था अथवा सर्वास्तिवाद-निकाय। यह संभव है कि इनका प्रादुर्भाव सर्वास्तिवादियों से हुआ, किन्तु स्थविरवादी प्रभाव के कारण, किन्तु यह भी संभव है कि स्थविरो से इनकी उत्पत्ति सर्वास्तिवादी प्रभाव के कारण हुई हो। इनके अन्य नाम भी बताये गये हैं—स्थाविरीय, सद्धर्मवर्षक, एव सुवर्षक। अभिलेखों से एव चीनी यात्रियों के विवरणों से इनके आवासों का क्षेत्र उत्तरापथ में ही प्रतीत होता है। यह स्मरणीय है कि पालि-परम्परा एव साँची के अभिलेखों से यह ज्ञात होता है कि काश्यपगोत्र के भिक्षु समस्त हैमवतों के आचार्य थे। चीनी भाषा में उपलब्ध विनयमातृका नाम के ग्रन्थ से काश्यप हैमवतों के आचार्य प्रतीत होते हैं। अतएव यह संभव है कि काश्यपीय और हैमवत एक ही सम्प्रदाय के दो नाम रहे हों। इनकी उत्पत्ति हिमवत्प्रदेश में अशोककालीन धर्म प्रचार से ही प्रतीत होती है। भव्य की काश्मीरी परम्परा के अनुसार हैमवत स्थविरो से अभिन्न थे। अन्यत्र उन्हें महासाधिकों की आन्ध्र शाखाओं के साथ रखा गया है, किन्तु यह उनके नाम से सगत नहीं है।

कुछ आधुनिक विद्वान् सिंहल के स्थविरवादियों को मूल स्थविरो से निकली हुई उनकी एक परवर्ती शाखा-मात्र मानते हैं, किन्तु सिंहलगत होते हुए भी इन स्थविरो की परम्परा प्राचीन है एव मूल-स्थविरो से अनुसन्तत है। सच तो यह है कि इनके अतिरिक्त स्थविरो का और कही पता ही नहीं चलता। यह स्मरणीय है कि विभज्यवादी नाम से कोई एक विशेष सम्प्रदाय सर्वदा विवक्षित नहीं है। स्थविरो का एक निकाय-विशेष के रूप में विकास तीसरी सगीति के अवसर पर मौद्गली पुत्र के प्रयास से हुआ। यह कहा गया है कि इसी अवसर पर कात्यायनीपुत्र ने सर्वास्तिवाद का प्रचार किया और उनके अनुगामियों का उत्तरापथ और कश्मीर में विशेष विकास हुआ।<sup>६५</sup>

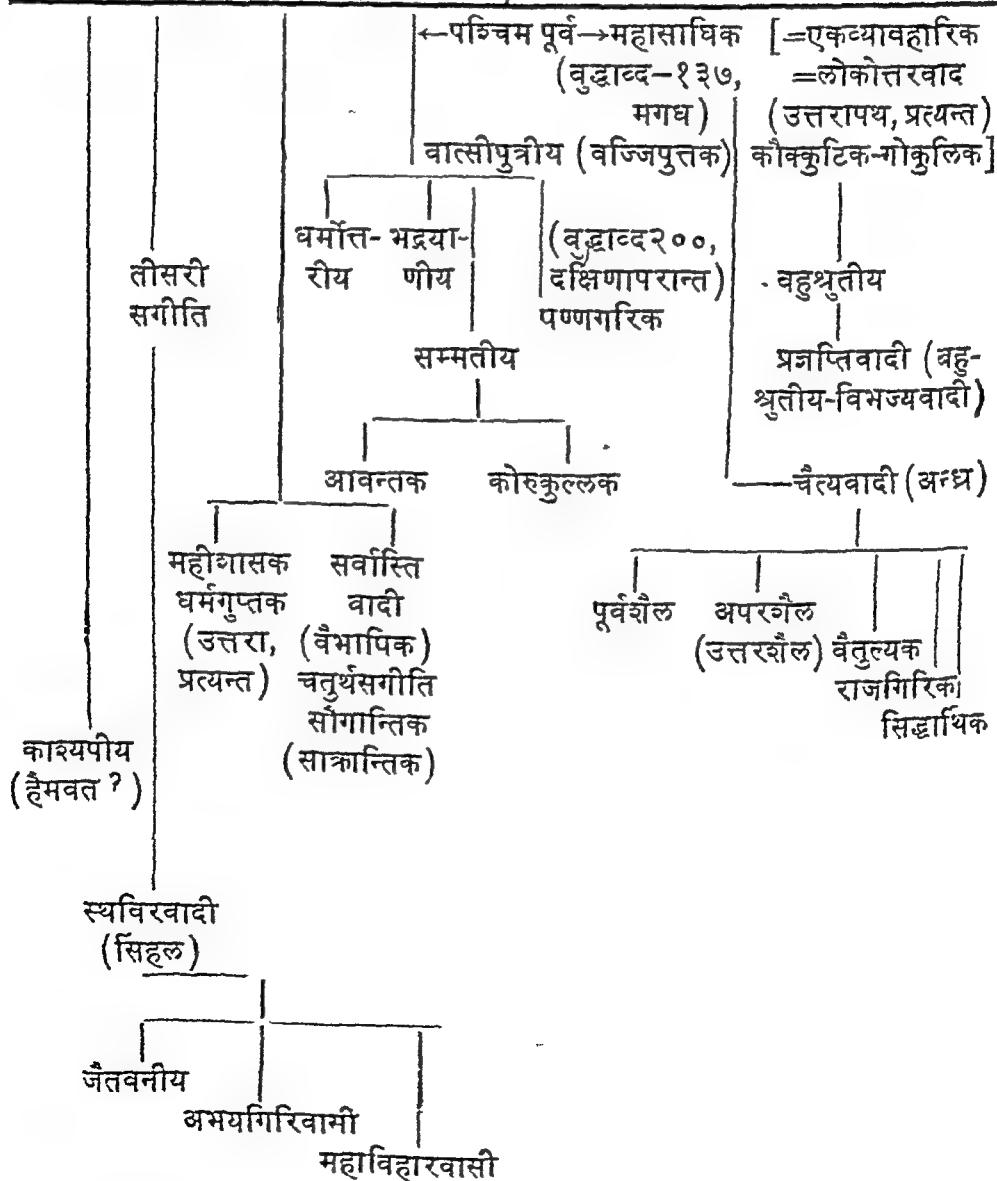


बौद्ध निकायो की वशावली एवं काल-क्रम का इस प्रकार उपसंहार किया जा सकता है—

बुद्धशासन (देवदत्त का प्रयत्न)

(परिनिर्वाण, राजगृह की संगीति,  
गवाम्पति एवं पुराण का मतभेद)  
वैशाली की संगीति

स्थविरों की पश्चिमी शाखा बुद्धाब्द १००



**प्रादेशिक भेद**—ऊपर कहा जा चुका है कि महासाधिकों का प्रारम्भिक केन्द्र वैशाली एवं पाटलिपुत्र का कुत्तुकाराम-विहार था। ईसवीय दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में महासाधिकों का उल्लेख उत्तर पश्चिम में कपिश के निकट, मथुरा में एवं कार्ली में प्राप्त होता है।<sup>१६</sup> श्वानच्चाग ने उन्हें अस्तप्राय पाया था—कश्मीर, गन्धार, एवं कृष्णा नदी के प्रदेश में उन्हें २० विहारों में लगभग १००० भिक्षु शेष थे। इ-चिंग ने उन्हें मगध, लाट और सिन्ध में बताया है। उनकी शाखाओं में बहुश्रुतीयों का नागार्जुनिकोण्ड के एक तीसरी शताब्दी के अभिलेख में उल्लेख है, एवं गन्धार के एक पाँचवीं शताब्दी के अभिलेख में। अमरावती और नागार्जुनिकोण्ड के अभिलेखों में उनकी चैतिक, पूर्वशैल, एवं अपरशैल शाखाओं के नाम आते हैं। लोकोत्तरवादियों को श्वान्चाग ने वामियान में देखा था।

वात्सीपुत्रीयों को मूलतः कश्मीर, वैशाली अथवा वत्स-जनपद से सम्बद्ध किया गया है। यदि वात्सीपुत्रीयों का उद्भव बुद्धाब्द की दूसरी शती में हुआ तो उनका कश्मीर की अपेक्षा कौशाम्बी से सम्बन्ध मानना अधिक सम्भाव्य प्रतीत होता है। ईसवीय दूसरी शताब्दी में वात्सीपुत्रीयों की कई शाखाओं का अभिलेखों में नाम उपलब्ध होता है—धर्मोत्तरीयों का कार्ली और जुन्नर में, भद्रयाणीयों का नासिक और कण्हेरी में, सम्मतीयों का मथुरा में। चतुर्थ शताब्दी के एक अभिलेख में सम्मतीयों का सारनाथ में भी उल्लेख प्राप्त होता है। श्वान्च्चाग के समय में वे हीनयान के सम्प्रदायों में प्रधानतम थे। चीनी यात्री ने उनके १००० विहारों में ६५००० भिक्षु बताये हैं। यद्यपि मध्य देश और पूर्व में भी उनके विहार थे, तथापि उनका प्राधान्य पश्चिम में—मालवा, गुजरात और सिंध में—था। इ-चिंग से भी इस विवरण का समर्थन प्राप्त होता है।

सर्वास्तिवादियों का उल्लेख दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में गन्धार, कश्मीर, मथुरा और श्रावस्ती में पाया जाता है। श्वान-च्चाग ने उन्हें काशगर, कूचा, एवं मध्यदेश में फैले देखा था। महीशासकों का उल्लेख तक्षशिला के निकट नागार्जुनिकोण्ड एवं वनवासी के अभिलेखों में प्राप्त होता है। गन्धार के अभिलेखों में काश्यपीयों का उल्लेख भी मिलता है। इ-चिंग ने मूल सर्वास्तिवादियों को मगध और उत्तर भारत में रखा था, महीशासक, धर्मगुप्तक और काश्यपीय केवल उड्डियान, कागहर और

६६—बौद्धनिकायों की भौगोलिक स्थिति पर प्रकाश डालनेवाले अभिलेखों के विस्तार के लिए द्र०—वारो, पूर्व०, पृ० ३४-४०; लामॉन, पूर्व०, पृ० ५७८-८४।

खेतान में ही उपलब्ध थे। स्थविरो को ग्वान्च्वांग० ने दक्षिण में विशेष रूप से देखा था, यद्यपि समतट और मुराष्ट्र में भी वे पर्याप्त मात्रा में थे। ड-चिंग ने भी उन्हें प्रवान-तया दक्षिण में पाया।

तथागत की लीला-भूमि और सद्धर्म की जन्मभूमि थी पूर्वी उत्तर प्रदेश और बिहार। यहाँ बौद्ध तीर्थों के होने के कारण इस प्रदेश में उनके प्रायः सभी सम्प्रदायों के अलग-अलग या मिले-जुले विहार थे। महासाधिकों का केन्द्र पहले मगध में पाटलि-पुत्र था, पीछे उत्तरापथ का सीमान्त भाग (गन्धार से कश्मीर) एवं अन्ध्रापथ में श्री-पर्वत था। वात्सीपुत्रीयों का प्रारम्भिक केन्द्र कदाचित् वत्सभूमि में कौशाम्बी के पास था, पीछे पश्चिमी भारत में। सर्वास्तिवादियों का प्रारम्भिक केन्द्र मथुरा था, पीछे उड्डियान, गन्धार और कश्मीर। धर्मगुप्तक और काव्यपीयों का विकास भी उत्तरापथ में हुआ। स्थविरो का एक प्राचीन केन्द्र कौशाम्बी और दूसरा विदिगा था। पीछे उन्होंने दक्षिणापथ में वृद्धि प्राप्त की।

तारानाय के अनुसार वसुवन्धु एवं धर्मकीर्ति के मध्यवर्ती काल में पूर्वगैल, अपर-गैल, हैमवत, काश्यपीय, विभज्यवादी, महाविहारवासी और अवन्तक सम्प्रदाय लुप्त हो गये थे। उनके अनुसार पाल-युग में केवल ६ सम्प्रदाय रहे थे—वात्सीपुत्रीय, कौरकुल्लक, प्रज्ञप्तिवादी, लोकोत्तरवादी, ताम्रशाटीय, एवं मूलसर्वास्तिवादी।<sup>६७</sup>

**विवादग्रस्त विषय**—इन विभिन्न बौद्ध-निकायों में नाना आध्यात्मिक एवं दार्शनिक विषयों पर लगभग ५०० वस्तुएँ अथवा सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये। बुद्ध, बोधिसत्त्व, अर्हत्, अन्य आर्य-गण एवं पृथग्जन, स्रव एवं दान, आर्य-सत्य, कर्म, हेतु, फल, पाप-पुण्य, संयोजन एवं क्लेश, आध्यात्मिक मार्ग एवं उसके अंग, शील, ध्यान, ज्ञान, समापत्ति, निरोध, निर्वाण, असंस्कृत, चित्त एवं चैत्र, रूप, काल, आकाश, त्रैधातुक, पुद्गल—इन सभी पर नाना मत, नाना निकायों में प्रकाशित किये गये। इनमें से बहुत कम पर सन्तोपजनक जानकारी प्राप्त की जा सकती है। कुछ प्रधान मीमांसित मत इस प्रकार थे—बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता, विशेषतया उनका जन्म भौतिक देह, आध्यात्मिक चर्या एवं उपदेश-विधि, अर्हत्तो में दोष एवं पतन की सम्भावना, स्रोतआपन्न के पतन की सम्भावना; स्रव के लिए दान-प्रतिग्रह की सम्भावना एवं उसकी विशुद्धि और फल की महत्ता, पुद्गल का अस्तित्व, अतीत और अनागत पदार्थों का अस्तित्व, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष की सरागता अथवा विरागता, काम और इन्द्रियों का विभिन्न

लोको मे अस्तित्व, रूप अथवा भौतिक धर्मों का कर्म-फल होना, एव उनकी अरूप-लोक मे सत्ता, अन्तराभव का अस्तित्व, चित्त की स्वाभाविक भास्वरता, देवलोक-मे ब्रह्मचर्यावास की सम्भावना, श्रद्धा आदि पाँच इन्द्रियो की एव सम्यग्दृष्टि की लोकि-कता, आकाश, प्रतीत्यसमुत्पाद, नियाम, तथता, आरूप्य समापत्ति, एव दो निरोधो की असंस्कृतता।<sup>६८</sup>

**बारो का मत—सदोष—**विवाद-ग्रस्त विषयो मे मतैक्य एव मतभेद का परिगणन कर बारो महोदय ने यह प्रतिपादित किया है कि (१) महीशासक, महासाधिक, विभापा मे वर्णित विभज्यवादी, शारिपुत्राभिधर्मशास्त्र (धर्मगुप्तक), एव अन्धक परस्पर सलग्न प्रतीत होते हैं, (२) सिंहल के थेरवादी, एव काश्मीर के सर्वास्तिवादी एक दूसरा वर्ग बनाते हैं, (३) वात्सीपुत्रीय और सम्मतीय साथ चलते हैं, (४) दाण्टीन्तिक और सौत्रान्तिको का परस्पर एव पहले वर्ग से सम्बन्ध है।<sup>६९</sup>

किन्तु इस प्रसंग मे यह स्मरणीय है कि दूसरे और तीसरे वर्ग मे आन्तरिक अभि-सम्बन्ध सुविदित है। महासाधिक और महीशासको का सम्बन्ध बारो महोदय की समीक्षा-प्रणाली के दोष से उद्भावित है। उन्होने इन सम्प्रदायो के मर्मभूत सिद्धान्तो के भेद की ओर ध्यान न देकर केवल सदृश और विसदृश सिद्धान्तो की सख्या पर ही अपना निर्णय आधारित किया है।

६८—इन समस्त 'वस्तुओ' का वर्गीकृत तालिका के रूप में विस्तृत प्रदर्शन—

बारो, पूर्व, पृ० २६०—८९।

६९—वहीं, पृ० २९०—९५।

## अध्याय ४

### बौद्ध धर्म का प्रसार और कला

बुद्ध से अशोक तक—भगवान् बुद्ध और उनके धर्म की जन्म-भूमि प्राच्य अथवा पूर्व देश था जिसका पश्चिमी छोर ब्राह्मण ग्रन्थों में प्रयाग अथवा काशी माना जाता था। दूसरी सगीति के अवसर पर 'प्राचीनक' भिक्षुओं ने पूर्व देश की इस महिमा का स्पष्ट विख्यापन किया था।<sup>१</sup> ऊपर कहा जा चुका है कि तथागत ने सद्धर्म का उपदेश प्रधानतया मगध एवं कोशल के जनपदों में तथा शाक्य, लिच्छवि, एवं मल्ल आदि गणराज्यों में किया था। राजगृह एवं श्रावस्ती में उन्होंने अनेक बार अवस्थान किया। उनकी चारिका की पूर्वी सीमा राठ के सेतक नाम के सुहमनिगम तक अथवा कजंगल तक बतायी गयी है। पश्चिम की ओर वत्स-राजधानी कौशांबी में तथागत ने निवास एक उपदेश किया था। अनुश्रुति के अनुसार उन्होंने चारिका के १२ वे वर्ष मथुरा के निकट वेरञ्ज में वास किया, किन्तु वहाँ उन्हें विशेष साफल्य नहीं प्राप्त हुआ। लौटते समय वे सौरेय्य, सकसस, कण्णकुज्ज, तथा पयागपतिट्ठान, होते हुए वाराणसी पहुँचे। उत्तर में कुरु-जनपद के कम्मस्सघम्म तथा थुल्लकोटिट्ठ नाम के ब्राह्मण-निगमों तक उनकी यात्रा बतायी गयी है।

पहले कहा जा चुका है कि तथागत ने अपने शिष्यों को सद्धर्म के प्रसारार्थ चारिका के लिए प्रोत्साहित किया था। चैतियों के सहजाति निगम में महाचुन्द के द्वारा धर्म-देशना का उल्लेख मिलता है। महाकच्चायन प्रभृति भिक्षुओं ने अवन्ति में सद्धर्म का प्रसार किया। यह स्मरणीय है कि महाकच्चायन का प्रवज्या से पूर्व का नाम नालक था एवं उन्हें अवन्तिवासी बताया गया है। यह कहा गया है कि उन्होंने तथागत के परिनिर्वाण के कुछ समय पश्चात् राजा मधुर अवन्तिपुत्त को सद्धर्म में दीक्षित किया। सूनापरान्त के सुदूर प्रत्यन्त प्रदेश में धर्म-प्रचार के लिए वही के निवासी पुण्ण को भेजने का उल्लेख उपलब्ध होता है<sup>२</sup>।

१-विनय ना०, चुल्लवग्ग, पृ० ४२५।

२-द्र०—मल्लसेकर, डिक्शनरी ऑफ पालि प्रोपर नेम्स, जि० २, पृ० २२०।

विनय में सद्धर्म की मूल भूमि को 'मज्झिमा जनपदा' कहा गया है और इनके सीमा-वर्ती प्रदेश 'पच्चन्तिम जनपद' कहे गये हैं।<sup>१</sup> । इनकी सीमाएँ इस प्रकार निर्दिष्ट हैं— पूर्व दिशा में कज्जल नाम का निगम, पूर्व दक्षिण में सल्लवती (सल्लवती) नाम की नदी, दक्षिण दिशा में 'सेतकण्णिक' नाम का निगम, पश्चिम दिशा में 'थूण' नाम का ब्राह्मणग्राम, उत्तर दिशा में 'उसीरद्धज' (उशीरध्वज) नाम का पर्वत<sup>२</sup> । इन सीमाओं के इस ओर 'मज्झिम' देश है, उस पार 'पच्चन्तिम' जनपद यथा अवन्ति-दक्खिणापथ । यह उल्लेखनीय है कि प्रत्यन्त जनपदों में धर्म-प्रचार की सुविधा के लिए विनय में आवश्यक परिवर्तन किया गया । परिस्थिति की ओर सद्धर्म की यह जागरूकता उसके प्रसार में निश्चित सहायक थी ।

मञ्जुश्रीमूलकल्प के अनुसार बुद्ध के अनन्तर कुछ समय तक सद्धर्म की यथोचित प्रगति नहीं हुई । किन्तु धर्म के भौगोलिक प्रसार में विशेष अवरोध नहीं प्रतीत होता । इस समय विस्तारशील मगध साम्राज्य के अनेक शासकों की सद्धर्म के प्रति अनुकूलता उल्लेखनीय है । इन शासकों में उदायि<sup>३</sup>, मुण्ड<sup>४</sup>, कालाशोक<sup>५</sup> एव शूरसेन<sup>६</sup> के नाम

३-महावग्ग (ना०) पृ० ३३५, २१४-१६ ।

४-वही, पृ० २१६ ।

तु०—“पूर्वोदालिन् पुण्ड्रवर्धन नाम नगरं तस्य पूर्वेण पुण्ड्रकक्षोनाम दावः । (सोऽन्तः) ततः परेण प्रत्यन्तः । दक्षिणेन शरावती नाम नगरी । तस्याः परेण शरावती (सरावती) नाम नदी । सोऽन्तः । ततः परेण प्रत्यन्तः । पश्चिमेन स्थूणोपस्थूणकौ ब्राह्मणग्रामौ । . . . उत्तरेण उशीरगिरिः ।” (गिलगित मैनुस्क्रिप्ट्स, जि० ३, भा० ४, पृ० १९० ) ।

इससे ज्ञात होता है कि सल्लवती=सल्लवती=शरावती=सरावती । 'अन्त' सीमा के इस ओर है, 'प्रत्यन्त' उस पार ।

५-मञ्जुश्रीमूलकल्प (जायसवाल), श्लो० ३२४, 'उकाराख्य' राजाबुद्धशासन के लिए उद्यत होगा और शास्ता के प्रवचन को लिपिबद्ध करायेगा ।

६-अंगुत्तरनिकाय (रो०) जि० ३, पृ० ५७ प्र० ।

७-जिसके समय में 'दूसरी सगीति' कही गयी है ।

८-तु०—मञ्जुश्री मूलकल्प (जायसवाल) श्लो० ४१७-२१; 'वीरसेन' पर

द्र०—तारानाथ (अनु० शीफनर) पृ० ५०-५१ ।

निर्दिष्ट है। परिनिर्वाण के १०० वर्ष पश्चात् कालाशोक के समय में दूसरी सगीति का विवरण प्राप्त होता है। इस समय सघ के तीन प्रधान केन्द्र थे—वैशाली, कौशाम्बी, एवं मथुरा, तथा सघ के अन्दर 'प्राचीनक' (पूर्वी) तथा 'पच्छिमक' (पश्चिमी) भिक्षुओं के दो विभिन्न दल बन चुके थे। पूर्व में राजधानी के परिवर्तन के साथ राजगृह का स्थान पाटलिपुत्र ने ले लिया था। पावा, सहजाति, कान्यकुब्ज, सोरेय्य, सकाश्य, स्त्रुघ्न, और अवन्ती सद्धर्म के इस समय अन्य केन्द्र थे। यह स्पष्ट है कि आर्या-वर्त में इस समय बौद्ध धर्म का प्रसार अवन्ति से वैशाली तथा मथुरा से कौशाम्बी तक था। परवर्ती काल में विदेशी बौद्ध यात्री मथुरा से ही 'मध्य देश' का आरम्भ मानते थे। इस मध्य देश का बौद्धों के लिए विशेष महत्त्व था क्योंकि उसी में बुद्ध-लीला से सम्बद्ध उनके पुण्यतीर्थ थे।

ऊपर कहा जा चुका है कि वैशाली की सगीति के अनन्तर प्रादेशिक भेद के साथ-साथ बौद्धों में साम्प्रदायिक भेद प्रकट हुए तथा विभिन्न सम्प्रदायों के नेतृत्व में सद्धर्म विभिन्न दिशाओं में प्रसारित हुआ। एक ओर मगध से महासाधिक अन्ध्रापथ की ओर प्रवृत्त हुए, दूसरी ओर कौशाम्बी से अवन्ति-दक्षिणापथ के मार्ग पर स्थविरवादी, तथा मथुरा से उत्तरापथ की ओर सर्वास्तिवादी अग्रसर हुए। नन्दमौर्य साम्राज्य में पहली बार अखिल भारतीय एकसूत्रता आभासित हुई तथा प्रशासकीय, सैनिक, व्यापारिक एवं सांस्कृतिक दृष्टियों से अन्तः प्रादेशिक सम्बन्धों की अवतारणा हुई। एक ओर अर्थशास्त्र, धर्मशास्त्र, व्याकरणशास्त्र आदि के विकास में जो अखिल भारतीयता प्रतिबिम्बित है, उसे ही पुरातत्त्ववीय मृद्भाण्ड जगत् में एन्० बी० पी० का प्रसार सूचित करता है<sup>१०</sup>। इस अखिलभारतीयता का सबसे ज्वलन्त प्रतीक अशोक की धर्मलिपियाँ और स्तम्भ हैं।

अशोक—अशोक और सद्धर्म के सम्बन्ध पर बहुत कुछ लिखा जा चुका है, किन्तु कुछ विवाद अभी तक शान्त नहीं माने जा सकते। सभी बौद्ध परम्पराएँ अशोक को बौद्ध घोषित करती हैं<sup>११</sup>। किन्तु जहाँ स्थविरवादी उन्हें निग्रोध एवं मौद्गली पुत्र तिष्य

९-द्र०—प्रिलुस्कि, पूर्व०।

१०-तु०—मुब्बाराव, पर्सनेलिटी ऑव् इण्डिया, पृ० ४६; तु०—जी० आर० शर्मा, पूर्व०।

११-उदा०—दीपवंस, महावंस, दिव्यावदान, फाश्येन, श्वानच्चांग, तारानाथ, बुदोन।

के अनुयायी बताते हैं, मथुरा के सर्वास्तिवादी उन्हें उपगुप्त के शिष्य मानते हैं<sup>१२</sup>। अशोक के अपने अभिलेखों में उनके स्वयं बौद्ध होने के कुछ संकेत होते हुए भी यह कहना कठिन है कि जिस 'धर्म' का उन्होंने विविध उपायों से प्रचार किया वह सद्धर्म ही है। अशोक सभी धर्मों के हितैषी थे और किसी विशेष सम्प्रदाय का पक्ष-पोषण अनुचित समझते थे। वे सभी धर्मों की सारवृद्धि चाहते थे तथा उनकी धर्मलिपियों में एक प्रकार का सारभूत सर्वसाधारण धर्म ही उपदिष्ट प्रतीत होता है। तथापि उनके व्यक्तिगत धर्म होने के कारण सद्धर्म को अशोक से अवश्य पर्याप्त सहायता प्राप्त हुई। 'पाटलिपुत्र-संगीति' की अनुश्रुति में कम-से-कम आशिक सत्य स्वीकार करना चाहिए<sup>१३</sup>। अशोक के स्तम्भों में स्पष्ट ही धर्मचक्र आदि बौद्ध प्रतीक उत्कीर्ण हैं। बौद्ध परम्परा के अनुसार अशोक ने ८४,००० स्तूपों का निर्माण कराया<sup>१४</sup>। यह निस्सन्देह है कि अशोक के ही समय से बौद्ध प्रस्तरकला इतिहास में प्रकट होती है<sup>१५</sup>। दिव्यावदान के अनुसार अशोक आर्य सघ का पञ्चवर्षिक सत्कार करते थे<sup>१६</sup>। यह सम्भव है क्योंकि परवर्ती काल में भी पञ्चवर्षीय दान परिषदों का बौद्ध शासकों में प्रचार उपलब्ध होता है<sup>१७</sup>।

**तृतीय संगीति**—'तृतीय' संगीति का विवरण दीपवंस, महावंस, समन्तपासादिका एवं कथावत्युपदृष्टकथा में उपलब्ध होता है<sup>१८</sup>। किन्तु सैहलक स्थविरवादी परम्परा के अतिरिक्त अन्यत्र इस संगीति के विषय में 'मोन' के कारण यह सन्देह उत्पन्न होता है कि यह संगीति कदाचित् एकनिकायिक थी, चातुर्दिश नहीं<sup>१९</sup>। यह भी कहा गया है

१२-मथुरा की 'स्थविर-परम्परा' (आचार्य०) मूलसर्वास्तिवाद-विनय तथा अशोकराजसूत्र में इस प्रकार उपलब्ध होती है—महाकाश्यप—आनन्द—शणिक (शाणवास)—उपगुप्त, द्र०—फाउवाल्नर, पूर्व०, पृ० २८-३४, पालि स्थविरपरम्परा दीपवंस आदि में प्रसिद्ध है, द्र०—नीचे; तु०—बुदोन, जि० २, पृ० १०८-९।

१३-दे०—नीचे।

१४-दिव्यावदान (स० वैद्य), पृ० २४०।

१५-दे०—नीचे।

१६-दिव्यावदान, पृ० २५९।

१७-फाश्येन और श्वानच्चाग, दे०—नीचे।

१८-उदा० तु०—कीथे, बुधिस्ट फिलॉसफी, पृ० १८-१९, टॉमस, हिस्टरी ऑफ बुधिस्ट थॉट, पृ० ३५।



कि कदाचित् दिव्यावदान में प्रोक्त अशोक की पञ्चवर्षीय पारंपद् को ही अतिरिजित कर 'सगीति' बना दिया गया हो। अशोक के अभिलेखों में इस सगीति का निर्विवाद उल्लेख प्राप्त नहीं होता। यदि पालिपरम्परा सत्य है तो अशोक का मोन दुर्वोध है। दूसरी ओर, कौशाम्बी, सारनाथ तथा साँची के अभिलेखों में अशोक ने स्पष्ट ही सघ-भेद को निराकृत करने का निश्चय प्रकट किया है<sup>१९</sup>। उनका कहना है कि उन्होंने सघ को समग्र किया, तथा जो भिक्षु अथवा भिक्षुणी सघभेद के लिए प्रयत्नगोल हो, उसे अवदात वस्त्र पहिना कर सघ में निकालने की उन्होंने आज्ञा दी। सारनाथ-स्तम्भ-लेख में महामात्रों को आदेश दिया गया है कि वे उपोसथ के दिनों में नित्य जाकर उल्लिखित राजशासन के पालन की ओर सावधान हो। इसमें पालिपरम्परा का समर्थन होता है कि अशोक के समय सघ नाना सम्प्रदायों में विभक्त था तथा अशोक ने सघ को समग्र किया। यह स्मरणीय है कि विभिन्न सम्प्रदायों के भिक्षु पृथक्-पृथक् आवामों में नहीं रहते थे। अतएव उनमें विनय-सम्बन्धी मतभेद के कारण एकत्र उपोसथ के पालन में कठिनाई दुर्निवार रही होगी। कहा गया है कि इस अवरोध से सात वर्ष तक अशोक-राम में उपोसथ नहीं किया गया<sup>२०</sup>। इस परी अशोक ने मीद्गली पुत्र तिप्य की सरक्षकता में भिक्षुओं को एकत्र किया, तथा उनके सिद्धान्तों की परीक्षा के अनन्तर जो भिक्षु विभज्यवादी नहीं थे उन्हें सघ से निकाल दिया। -

यह निश्चित है कि अशोक ने सघभेद के विरुद्ध, एवं सघ की समग्रता के पक्ष में नियम बनाये। किन्तु यदि उन्होंने 'सगीति' सयोजित की होती तो इसका अवश्य ही स्पष्ट उल्लेख करते। दूसरी ओर, यदि सगीति न हुई होती तो विभिन्न सम्प्रदायों के सघर्ष में अशोक किस सम्प्रदाय के अनुसार सघ की समग्रता के विषय में राजशासन प्रवर्तित करते? ऐसा प्रतीत होता है कि सगीति अवग्य हुई थी, किन्तु उसके आयोजन में सघ का ही हाथ था। इसीलिए अशोक ने उसका साक्षात् उल्लेख नहीं किया है<sup>२१</sup>। तथापि भावू अभिलेख में इस सगीति का संकेत कथंचित् देखा जा सकता है। इसमें अशोक अपने को 'मागध राजा' बतलाते हुए सघ का अभिवादन करते हैं तथा सद्धर्म

१९-द्र०-—डी० आर० भण्डारकर, अशोक (द्वितीयसंस्करण), पृ० ९६; तु०—

वी० स्मिथ, अली हिस्टरी ऑव् इण्डिया (४थ संस्करण), पृ० १६९।

२०-द्र०-—दि० डिबेट्स कमेन्टरी (पी० टी० एस०, अनुवाद) पृ० ५।

२१-तु०-—वी० स्मिथ, वहाँ, स्मिथ के अनुसार अभिलेख पहले के हैं, संगीति बाद की।

के सब अनुयायियों के लिए विशेष रूप से स्मरणीय कुछ धर्मपर्यायो का निर्देश करते हैं। डा० भण्डारकर का सुझाव है कि यहाँ पर 'सघ' शब्द से किसी विशेष स्थान पर एकत्र समस्त सघ के प्रतिनिधियों का अर्थ ग्रहण करना चाहिए<sup>२२</sup>। ऐसी व्याख्या करने पर अशोक का अपना स्वयं परिचय देना भी समझ में आता है। क्योंकि कदाचित् सगीति में दूर-दूर के भिक्षु आये होंगे। अन्य सम्प्रदायों के मौन का कारण इस सगीति में विभज्यवादियों का प्राधान्य हो सकता है, किन्तु यदि सगीति एकदेशी थी, तो अशोक उसके नियमों को क्यों मानते? वे स्वयं साम्प्रदायिकता एवं पक्षपात के प्रतिकूल उपदेश करते थे। वस्तुतः यह स्मरणीय है कि पहली दो सगीतियाँ विनय में उल्लिखित हैं, अतएव उनका विवरण परवर्ती बौद्ध परम्पराओं में सर्वत्र उपलब्ध होता है। यही नहीं, वे सगीतियाँ सघभेद के पूर्व की होने के कारण सर्वमान्य हैं, किन्तु दूसरी सगीति के अनन्तर शाखा भेद उत्पन्न होने से, तथा भिक्षुओं के ऐतिहासिक अज्ञान के कारण घटनाओं और व्यक्तियों की स्मृति धुँधली हो जाने से यह सम्भव है कि उपेक्षा एवं विस्मरण अथवा स्मृति-संकर के कारण ही इस तीसरी सगीति का स्पष्ट विवरण 'उत्तरी बौद्ध' परम्परा में नहीं मिलता। तथापि यह उल्लेखनीय है वसुमित्र के अनुसार सगीति अशोक के समय में कुसुमपुर में हुई थी तथा इस विवरण में दस विनय-वस्तुओं की चर्चा न होकर महादेव की प्रतिपादित 'पाँच वस्तुओं' का उल्लेख है<sup>२३</sup>। महादेव की 'पाँच बातें' कथा-वस्तु में उपलब्ध होती है<sup>२४</sup>। यह स्पष्ट है कि वसुमित्र ने 'दूसरी' और 'तीसरी' 'सगीतियों' को एक कर दिया है और इस प्रक्रिया में कुछ अंश दूसरी सगीति का और कुछ तीसरी का लुप्त हो गया है। अतः यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि तीसरी सगीति के विषय में न तो अशोक सर्वथा मौन है, न विभज्यवादियों के वहिर्भूत अन्य सम्प्रदाय<sup>२५</sup>। तीसरी सगीति की ऐतिहासिकता अवश्य सूचित होती है, किन्तु उसका निष्पक्ष ऐतिहासिक विवरण प्राप्त नहीं होता।

महावस के अनुसार सघ में प्रविष्ट तीर्थिकों के बाहुल्य के कारण सात वर्ष तक

२२-३०--भण्डारकर, अशोक, पृ० १०१-२।

२३-मसुदा, पूर्व, पृ० १४।

२४-पूर्व, जे० आर० ए० एस०, पूर्व० स्थल।

२५-श्वान्च्वाग के विवरण में भी इस सगीति का कथंचित् उल्लेख द्रष्टव्य है--

बील, जि० ३, पृ० ३३१।

उपोसथ एव प्रवारणा न हुई<sup>१६</sup>। यह सुनकर अशोक ने एक अमात्य को अशोकाराम<sup>१७</sup> भेजा और कहा कि विवाद की ग्रान्ति के अनन्तर उपोसथ का विधान होता चाहिए। अमात्य के राजशासन मुनाने पर भिक्षुओं ने तीर्थिकों के साथ उपोसथ न करने का अपना निर्णय दुहराया। अमात्य ने वलपूर्वक उपोसथ कराने के प्रयत्न में कुछ स्थविरों का सिर काट लिया। राजा के अनुज तिष्य स्थविर के बीच-वचाव से यह काण्ड रूका और अगोक को सूचना पहुँची। अशोक ने दुःखी होकर जानना चाहा कि ऐसी परिस्थिति में दोषी कौन ठहरेगा। भिक्षुओं ने विभिन्न मत प्रकट किये। कुछ ने राजा को भी दोषी माना। अन्ततः राजा ने निर्णय के लिए मौद्गलीपुत्र तिष्य<sup>१८</sup> को बुलाने का निश्चय किया। उनके बुलाने के लिए पहले चार स्थविर और चार अमात्य भेजे गये। प्रत्येक स्थविर के साथ एक सहस्र भिक्षु और प्रत्येक अमात्य के साथ एक सहस्रराजपुरुष थे। किन्तु मौद्गलीपुत्र ने निमन्त्रण अस्वीकार कर दिया। इस पर पूर्ववत् अनुचरों के साथ आठ स्थविर और आठ अमात्य भेजे गये, किन्तु कोई सफलता प्राप्त न हुई। सानुचर सोलह स्थविर और सोलह अमात्यों के भेजने पर मौद्गलीपुत्र ने अहोगग पर्वत से उतरना स्वीकार किया, जहाँ वे सात वर्षों से एकान्त ध्यान में निरत थे। राजा ने स्वयं गंगा जल में खड़े होकर स्थविर को नाव से उतारा। सत्कार के पश्चात् राजा ने चमत्कार प्रदर्शन के लिए अनुरोध किया। स्थविर ने भूकम्प-सिद्धि दिखला कर राजा को सन्तुष्ट किया। इसके पश्चात् उन्होंने राजा को समझाया कि भिक्षुवध का अपराध उन्होंने लगेगा और क्योंकि कर्म तब तक सदीप नहीं होता जब तक मन सदीप न हो।

राजा ने पृथ्वी भर के भिक्षुओं को अशोकाराम में एकत्र करवाया। भिक्षुओं के मत की परीक्षा के अनन्तर मिथ्या दृष्टि वाले भिक्षुओं<sup>१९</sup> की प्रव्रज्या छीन ली गयी। इस प्रकार ६०,००० भिक्षु निकाले गये। राजा ने धार्मिक भिक्षुओं से भी भगवान्

२६—महावंस (बम्बई, १९५९), पृ० ४३ प्र०।

२७—समन्तपासादिका (सं० तकाकुसु) के अनुसार अशोकाराम अशोक ने ही बनवाया था।

२८—सार्चा, द्वितीय स्तूप के एक अभिलेख में 'सपुरिस मोगलिपुत' (सत्पुरुष मौद्गलीपुत्र) का नाम उपलब्ध होता है।

२९—एकमत से वे मुख्यतया महासांघिक थे, (दत्त, पूर्व० पृ० २६९)। किन्तु यह स्मरणीय है कि कथावस्तु की प्राचीनतम 'कथा' वात्सीपुत्रियों के विरोध में है।

बुद्ध का वास्तविक मत पूछा, जो उन्होंने विभज्यवाद बताया। मौद्गलीपुत्र ने इसका समर्थन किया तथा भिक्षु-सघ ने शुद्ध होकर पुनः उपोसथ का विधान किया।

मौद्गलीपुत्र ने बहुसंख्यक भिक्षु-सघ में से एक सहस्र बुद्धिमान्, पंडित, त्रिपिटक-विद् और प्रतिसम्भवा प्राप्त भिक्षुओं को सद्धर्मसंग्रह के लिए चुना और उनके साथ अशोकाराम में ही संगीति की। अन्य मतों के खण्डन के लिए स्थविर ने कथावत्थुप्पकरण की रचना की। इस प्रकार अशोक की संरक्षकता में तथा मौद्गली पुत्र की अध्यक्षता में एक सहस्र भिक्षुओं ने नौ महीनों में तीसरी धर्मसंगीति समाप्त की। अशोक के शासन का उस समय १७ वाँ वर्ष था तथा मौद्गलीपुत्र ७२ के थे। संगीति समाप्त करके मौद्गलीपुत्र ने भविष्य को देखते हुए प्रत्यन्त प्रदेशों में बुद्ध शासन की स्थापना के लिए अनेक स्थविरो को भेजा।

दीपवस, कथावत्थुप्पकरण एवं समन्तपासादिका में तृतीय संगीति का विवरण इसके समञ्जस है। यह स्पष्ट है कि इस 'संगीति' के दो भाग थे—'तीर्थिक' भिक्षुओं का सघ से निष्कासन, त्रिपिटक का विशेषतया अभिधर्म पिटक का, संगायन। विनय भेद के कारण उपोसथ में कठिनाई ही संगीति का मूल कारण था। कदाचित् अशोक ने केवल इसी विषय में संगीति के निर्णय को मान्य ठहराया हो। त्रिपिटक-संगायन, अथवा, जैसा अधिक सम्भाव्य है, मौद्गलीपुत्र के द्वारा विभज्यवाद के विरोधियों के निराकरण का प्रयत्न, कदाचित् एकदेशी अर्थात् एकनिकायिक था। कथावत्थुप्पकरण अपने वर्तमान रूप में एक साहित्यिक इकाई नहीं है<sup>३०</sup>। नाना साम्प्रदायिक मतों के आविर्भाव एवं उनसे परिचय होने पर उनका खण्डन भी सम्भवतः मौद्गलीपुत्र की मूल कथावस्तु में संयोजित कर दिया गया और इस प्रकार उसकी वर्तमान रूप में क्रमिक निष्पत्ति हुई। भाषा के विचार से प्रथम 'कथा' में मागधी छाया उसकी प्राचीनता द्योतित करती है।

अशोक के अभिलेखों से ज्ञात होता है कि उसने सर्वत्र अपने साम्राज्य में, प्रत्यन्त प्रदेशों में तथा सुदूर पश्चिमी विदेश में 'धर्म-विजय' का प्रयत्न किया तथा अपने दूत भेजे। अनेक इतिहासकारों ने यह मान लिया है कि अशोक की यह धर्म-विजय सद्धर्म का ही प्रचार था और अतः इसे स्वीकार किया है कि अशोक के संरक्षण के कारण मगध

३०-द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० १३-१४, तु०—श्रीमती राइज डेविड्स, पाइन्ड्स ऑफ् कान्ट्रेवर्सी, भूमिका, अट्ठसालिनी के अनुसार 'कथावत्थु' की रचना भी परम्परया बुद्ध भगवान् के द्वारा ही माननी चाहिए। (द्र०—नीचे)।

का एक धार्मिक सम्प्रदाय विश्वविजयी धर्म में परिणत हो गया<sup>३१</sup>। किन्तु इसके विपरीत यह स्मरणीय है कि स्थविरवादियों की उपर्युक्त परम्परा के अनुसार मीदुगली पुत्र तिप्य ने ही प्रत्यन्त जनपदों में धर्म प्रचार के लिए भिक्षुओं को भेजा। कश्मीर-गन्धार के लिए मज्झन्तिक भेजे गये, महिषमण्डल के लिए महादेव, वनवासी के लिए रक्खित, अपरान्त के लिए योनक धम्मरक्खित, महारट्ट के लिए महाधम्मरक्खित, यवनो में महारक्खित, हिमवत्प्रदेग में मज्झिम, काश्यपगोत्र, मूलदेव, सहदेव और दुन्दुभिस्वर, मुवण्णभूमि में सोण और उत्तर, ताम्रपर्णी को महेन्द्र, 'इट्ठिय', 'उत्तिय', सम्बल और भद्रगाल। अभिलेखों से स्थविरवादियों के द्वारा धर्म प्रचार के इस प्रयत्न का आंशिक समर्थन उपलब्ध होता है<sup>३२</sup>।

प्रत्यन्त जनपदों में प्रसार—महावस के अनुसार उपालि के शिष्य दासक थे, दासक के सोणक, सोणक के सिग्गव और चण्डवज्जि, सिग्गव के मोग्गलिपुत्र तिस्स। यह आचार्य-परम्परा सर्वास्तिवादी परम्परा से भिन्न है जिसके अनुसार आनन्द के शिष्य शाणवास थे, शाणवास के उपगुप्त। थेरवादी परम्परा वैशाली, राजगृह और पाटलिपुत्र की है, सर्वास्तिवादी परम्परा मथुरा की। मोग्गलिपुत्र की प्रेरणा से अशोक के शासन के छठे वर्ष में उसके लड़के महेन्द्र और लड़की सघमित्रा ने प्रव्रज्या ली। महेन्द्र बीस वर्ष के थे, सघमित्रा अठारह की। तृतीय सगीति के पश्चात् मोग्गलिपुत्र ने महेन्द्र को इट्ठिय, उत्तिय सम्बल और भद्रसाल के साथ धर्म प्रचार के लिए लका भेजा। उस समय महेन्द्र को प्रव्रजित हुए बारह वर्ष हुए थे। महेन्द्र की माता विदिगा में रहती थी और विदिगा के ही मार्ग से वे लका में मिश्रक पर्वत (मिहन्तले) पहुँचे जहाँ देवानाम्प्रिय तिप्य शासन करते थे। पीछे सघमित्रा ताम्रलिप्ति से नाव पर चढ़कर जम्बूकोल पहुँची। सिंहल में भिक्षु और भिक्षुणी-सघ की स्थापना कर महेन्द्र और सघमित्रा ने तिप्य के उत्तराधिकारी उत्तिय के शासनकाल में निर्वाण प्राप्त

३१-तु०—वी० स्मिय, पूर्व० पृ० १९७-९९।

३२-सोनारी और सांची के स्तूपों से प्राप्त अभिलेखों में हैमवत दुन्दुभिस्वर, सत्पुरुष मध्यम (मज्झिम), एवं 'सर्वहैमवताचार्य काश्यपगोत्र' के नाम उपलब्ध होते हैं। यह भी उल्लेखनीय है कि नागार्जुनिकोण्ड के एक परवर्ती अभिलेख में ताम्रपर्णी के स्थविर आचार्यों को कश्मीर-गन्धार-चीन-चिलात-तोसलि-अवरत-वग-वनवासि-यवन-द्रविड-पलुर के प्रसादक कहा गया है।  
( दे०—तीचे )।

किया<sup>३३</sup>। यह उल्लेख्य है कि फाश्येन ने सिहल में सद्धर्म का प्रवेश बुद्ध भगवान् के द्वारा बताया है<sup>३४</sup>। श्वान्-च्वाग ने अशोक के अनुज महेन्द्र को सिहल में बौद्ध धर्म का प्रथम प्रचारक बताया है<sup>३५</sup>। यह स्मरणीय है कि फाश्येन भी अशोक के अनुज का उल्लेख करता है, जिसे वह अर्हत् बताता है।<sup>३६</sup>। किन्तु इन अनुश्रुतियों को सिहली परम्परा से अधिक महत्त्व नहीं दिया जा सकता<sup>३७</sup>।

**सुवर्ण भूमि और दक्षिणापथ**—‘सुवर्णभूमि’ का अर्थ स्पष्ट नहीं है। वर्मा में सुवर्णभूमि का रामज्जदेश (बर्मा) से तादात्म्य स्वीकार किया गया है, किन्तु यह सन्दिग्ध है<sup>३८</sup>। सुवर्णभूमि का सम्बन्ध ‘सुवर्णगिरि’ से स्थापित किया जाना चाहिए। सुवर्णगिरि अशोक की प्रादेशिक राजधानी थी और कदाचित् उसकी स्थिति दक्षिण में मास्की के निकट थी<sup>३९</sup>। वहाँ की स्वर्ण गर्भा भूमि ही कदाचित् ‘सुवर्णभूमि’ थी जहाँ सोण और उत्तर को धर्मप्रचार के लिए भेजा गया। दूसरी ओर यह भी स्मरणीय है कि सुवर्णभूमि का भारत के अन्दर अन्यत्र उल्लेख सुलभ नहीं है। अर्थशास्त्र एव मिलिन्द-पञ्चो में कदाचित् विदेश उद्दिष्ट है। यह सम्भव है कि ‘अलडोरेडो’ के समान सुवर्ण भूमि भी भारत के बाहर दक्षिणपूर्व के किसी भाग का नाम रहा हो। किन्तु इतना निश्चित है कि वर्मा में सद्धर्म की निश्चित सत्ता अशोक के समय से अनेक शताब्दी परवर्ती है। प्रोम के निकट ई० तीसरी से छठी शताब्दी के मध्य के पालि अभिलेख प्राप्त हुए हैं जो उस समय वहाँ हीनयान का प्रचार सूचित करते हैं<sup>४०</sup>। कदाचित् ई०

३३—महावंस, पृ० ८४ प्र०।

३४—फाश्येन, (अनु० लेग) पृ० १०२।

३५—श्वान्च्वाग (अनु० तील, प्र० सुशील गुप्त) जि० ४, पृ० ४४२।

३६—फाश्येन (अनु० लेग), पृ० ७७।

३७—तु०—स्मिथ, अर्ली हिस्टरी ऑफ् इण्डिया, पृ० १९६-९७।

३८—तु०—इलियट, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० ५०, तारानाथ के अनुसार भी अशोक के समय से कोफिदेश में धर्म का प्रचार हुआ। कोफिदेश कदाचित् बर्मा था। द्र०—तारानाथ (अनु० शीफनर) अध्याय ३९।

३९—तु०—स्मिथ, वहीं, पृ० १७२, पलीट ने सुवर्णगिरि का तादात्म्य राजगृह के निकट सोनगीर से स्थापित किया है—जे० आर० ए० एस०, १९०९, पृ० ९८१-१०१६, दत्त के अनुसार सुवर्णभूमि कदाचित् मगध के पास रही होगी, पूर्व, जि० २, २७१।

४०—द्र०—जे० ए० १९१२, पृ० १३१-३६।

तीसरी शताब्दी में दक्षिण भारत अथवा सिंहल में सद्धर्म दक्षिणी वर्मा पहुँचा। दूसरी ओर उत्तरी वर्मा में सद्धर्म कदाचित् समतट से पहुँचा था।<sup>१२</sup>

बौद्धधर्म का महिपमण्डल, वनवासी, महाराष्ट्र और अपरान्त में अशोक कालीन प्रचार और प्रसार अनायास विश्वास्य है। महिपमण्डल अथवा महिपराष्ट्र से मही-शामको को सम्बद्ध किया गया है, किन्तु यह सम्भाव्यमात्र है। यह अवधेय है कि अपरान्त में प्रचार का कार्य एक यवन (योनक) को दिया गया है जो कि सुराष्ट्र में अशोक के प्रान्तपति यवनराज तुपाप्प का स्मरण दिलाता है। यह भी विचारणीय है कि सघ के द्वारा इस धर्मप्रचार के प्रसंग में दक्षिणपूर्वी भारत का उल्लेख प्राप्त नहीं होता। नन्दराज के समय में कलिंग में जैनशासन विदित था। कलिंग विजय के अनन्तर अशोक ने वहाँ 'धम्म' के अनुकूल व्यवस्था की थी।

उत्तरापथ—पालि परम्परा में हिमवत्प्रदेश, कश्मीर, गन्धार, एवं यवनराष्ट्र में धर्मप्रचार का श्रेय मोद्गलीपुत्र के भेजे हुए काश्यपगोत्र, दुन्दुभिस्वर, मध्यान्तिक, एवं महारक्षित को दिया हुआ है। हेमवतो के आचार्य काश्यपगोत्र, दुन्दुभिस्वर एवं मध्यान्तिक की ऐतिहासिकता ऊपर सूचित की जा चुकी है। हिमवत्प्रदेश में काश्यपीय अथवा हैमवत सम्प्रदायो का प्रचार यही से मानना चाहिए।<sup>१३</sup> समन्तपासादिका में कहा गया है कि कश्मीर में एक नाग का आधिपत्य था। मध्यान्तिक ने उसे प्रसादित कर सद्धर्म का प्रचार किया तथा सबसे पहले आशीविषोपम सुत्तन्त का उपदेश किया।<sup>१४</sup> कश्मीर और गन्धार परवर्तीकाल में सर्वास्तिवादियों के केन्द्र थे। उत्तरापथ में सद्धर्म को प्रसारित करने का कुछ श्रेय मथुरा के सर्वास्तिवादियों को देना चाहिए जिन्हें उत्तरकाल में 'मूलसर्वास्तिवादी' कहा गया है।<sup>१५</sup> इनके विनय में न केवल मध्यान्तिक के द्वारा कश्मीर में धर्म प्रचार का उल्लेख है, अपितु बुद्ध भगवान् को उड्डियान एवं गन्धार तक गया हुआ कल्पित किया गया है। चीनी यात्रियों के विवरण से ज्ञात होता है कि उत्तरापथ में प्रचलित अनुश्रुतियों ने नाना स्थानों को बुद्ध भगवान् के जीवन और शरीर में सम्बद्ध किया था और वहाँ श्रद्धालु उपासकों ने स्तूप, चैत्य आदि का निर्माण किया था। बुद्ध भगवान् के सर्वथा अपरिचित इन प्रदेशों में श्रद्धानुगामिनी कल्पना

४१—इलियट, पूर्व० जि० ३, पृ० ५३।

४२—दे० नीचे।

४३—तु०—वील, श्वानच्चांग जि० २, पृ० १८९।

४४—इसके विनोद में द्र०—फ्राडवालनर, पूर्व पृ० २४-४०।

का यह महत्त्व भी अधिकतर सर्वास्तिवादियों की तथा कुछ अंश तक लोकोत्तरवादी महासाधिक आदि की देन है।<sup>४५</sup> उत्तरापथ में सद्धर्म का प्रसार वैदेशिक राजकुलों का भी ऋणी था।<sup>४६</sup>

अशोक ने जम्बूद्वीप के बाहर सुदूर पश्चिम तक 'धम्म' के दूत भेजे जिनके द्वारा से भारतीय आध्यात्मिक सस्कृति विशेषतया सद्धर्म का कुछ न कुछ परिचय अवश्य ही उन देशों तक पहुँचा होगा। यह सम्भव है कि निवृत्ति, तप, अहिंसा, मैत्री, निर्माण-काय आदि के सिद्धान्तों ने ईसाई धर्म के अम्युदय और विकास में सहायता पहुँचायी हो<sup>४७</sup>।

**बौद्ध कला का विकास; कला का उद्गम और बौद्ध धर्म**—सिन्धु-सभ्यता में शिल्प और वास्तु धार्मिक जीवन के अग और सहायक के रूप में उपलब्ध होते हैं। सैन्धव शिल्प में परवर्ती भारतीय कला के कुछ विशिष्ट लक्षण देखे जा सकते हैं—मानव रूप की आदर्शपरक अभिव्यक्ति, पशुओं का स्वाभाविक निरूपण।<sup>४८</sup> मानव रूप आध्यात्मिक शक्ति अथवा चेतना को प्रतिबिम्बित करने की योग्यता से ही देवता को 'मूर्ति' प्रदान करता है। प्रतिमार्थ उपयुक्त नररूप के लिए आवश्यक है कि उसमें दैहिकता के स्थान पर प्राणिक स्फूर्ति का प्राधान्य हो तथा वह 'वैयक्तिक' न होकर साधारणीकृत अथवा आदर्शीकृत हो। दूसरी ओर, पशु प्रकृति के अग हैं, सजीव होते हुए भी उनमें कर्मशक्ति का अभाव है। यदि सैन्धव सभ्यता 'योगविद्या एव ससारवाद' से परिचित थी, जैसा कि सम्भाव्य है, तो उसकी कला में नर और पशु का निरूपण-भेद सुबोध हो जाता है

४५—श्वानच्चांग ने लोकोत्तरवादियों को बामियान में देखा था, बील, जि० १;

पृ० ११४, उड्डियान में उसने सर्वास्तिवादी, धर्मगुप्त, महीशासक, काश्यपीय एवं महासाधिकों का उल्लेख किया है, वहाँ, जि० २, पृ० १६७।

४६—दे०—नीचे।

४७—द्र०—राय चौधरी, पुलीटिकल हिस्टरी ऑफ़ एन्ड्येन्ट इण्डिया पृ० ६१४-१७; इलियट हिन्दूइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० ४२९, प्र०, विन्टरनित्स, पूर्व, पृ० ४०२ प्र०; स्मिथ, पूर्व पृ० १९७। सामान्यतः तु०—एडमंड्स, बुधित्त एण्ड क्रिश्चियन गौस्पेल्स (४र्थ संस्करण. सं० आनेसाकि, १९०८-९); गार्वे, इन्दी न उन्द दास क्रिस्तेन्तुम।

४८—द्र०—नर्तकी की ताम्रमूर्ति, मुद्राकित पशुपति; मुद्राकित वृषभ; द्र०—ह्वीलर, पूर्व० चित्रफलक, १७, २३।



और परवर्ती भारतीय धर्म और लिपि के समान कला की परम्परा का भी मूल उद्गम सिन्धु सभ्यता में ही मानना चाहिए।<sup>१९</sup>

वैदिक काल में यह परम्परा विच्छिन्न-सी प्रतीत होती है। सैन्धव नागरिकता वैदिक आर्यों की ग्रामीणता में विलुप्त हो गयी। ईंटों के स्थान पर लकड़ी के उपयोग से वास्तुकला अपने उपादान के समान पुरातत्त्वविदों के लिए भी निश्शेष भगुर हो गयी। पुरुषविध, नररूप देवताओं का स्थान 'प्रत्यक्ष-तनु' देवताओं ने ले लिया जो काव्य की प्रेरणा होते हुए भी कला के लिए अमूर्त थे।<sup>२०</sup>

सूर्य, अग्नि, वायु अथवा सोम के यजन के लिए उनकी प्रतिमाएँ अनावश्यक थीं। यह अद्भुत है कि जहाँ सिन्धु सभ्यता का अपने देवताओं के समान केवल नामहीन अवाक्-रूप शेष मिलता है, वैदिक सभ्यता का अभीष्टिक वाडमय रूप ही उपलब्ध होता है। वैदिक देवता भी शब्दात्मक थे न ! अस्तु, उत्तर वैदिक काल से यह परिस्थिति क्रमशः परिवर्तित हुई तथा अनेक कारणों के समवेत प्रभाव से अशोक के युग में कला का पुनर्जन्म हुआ। इन कारणों को त्रिविध कहा जा सकता है—कला के पोषक सामाजिक वर्ग का उदय, कारीगरी का विकास, एवं धार्मिक प्रेरणा का प्रभाव। ई० पू० छठी शताब्दी से नगर-जीवन, धनिकवर्ग, तथा राजदरबारों के अभ्युदय के साथ वास्तुकला तथा विविध शिल्पों का पुनरुज्जीवन स्वाभाविक था। कुछ शताब्दियों तक इस वास्तु के विषय धनिकों के हर्म्य तथा राजप्रासाद ही थे और इसका अधिकांश दारुमय होने के कारण अतीव भगुर था। चन्द्रगुप्त मौर्य का पाटलिपुत्र का प्रासाद इसके एक उत्कृष्ट उदाहरण के रूप में स्मरणीय है।<sup>२१</sup> हाथीदाँत, काष्ठ आदि के शिल्पों ने इस युग में पर्याप्त प्रगति की। प्रचलित धर्म में यक्षों की प्रतिमाओं का भी उपयोग होता था।<sup>२२</sup> श्रेणियों के विकास ने शिल्पियों को संगठन, शिक्षा एवं परम्परा प्रदान की

४९-तु०—रोलन्ड, आर्ट एण्ड आर्किटेक्चर, ऑफ् इण्डिया, पृ० ४८।

५०-तु०—'प्रत्यक्षाभिस्तनुभिरवतु वस्ताभिरण्टाभिरीशः' (शाकुन्तल)।

५१-द्र०—मैकिन्डल, एन्टोन्ट इण्डिया एण्ड डिस्क्राइव्ड मेगास्थनीज़ एण्ड एरियन, पृ० ६५-६८ तु०—स्पूनर, ए० एस० आइ० ए० आर० १९१०-१३; वैडल, रिपोर्ट ऑफ् एक्सकवेजन्स एट पाटलिपुत्र (१९०३); तु०—फाश्वेन (अनु० जाइल्स), पृ० ४५।

५२-उदा०—पारखम और पटना की प्रसिद्ध, किन्तु चित्रादग्रस्त मूर्तियाँ, दीदारगंज की यक्षी।

जिसके सहारे कला में निपुणता का विकास सम्भव हुआ। अपने समर्थक धनिकों और शासकों के अनुग्रह से बौद्ध विहारों की समृद्धि बढ़ी तथा कालान्तर में वे स्वयं कला के पोषक बन गये और कला धर्मप्रचार का माध्यम।

कला और धर्म का यह समन्वय एक विशाल आध्यात्मिक क्रान्ति का द्योतक था। संक्षेप में इस क्रान्ति का अर्थ था मनुष्य और देवता का समुपसर्पण। प्राचीन वैदिक धारणा में मर्त्य और अमर्त्य का विभेद आत्यन्तिक था। कर्मवाद इस भेद को जर्जरित कर दिया। कर्म के बल से मनुष्य देवलोक में जन्म ग्रहण करते हैं, कर्म क्षीण होने पर देवता मनुष्यलोक में गिर पड़ते हैं। ऐसी स्थिति में पुराने देवता अपार्थक्य हो गये तथा उनका स्थान एक ओर परम देवता अथवा ईश्वर ने ले लिया, दूसरी ओर 'कपिल', बुद्ध, महावीर आदि ईश्वरोपम सिद्ध गुरुओं ने। ईश्वर के अनुग्रह से कर्म का बन्धन शिथिल हो जाता है तथा ईश्वर स्वयं मनुष्य रूप में अवतार ग्रहण करते हैं। सिद्धगण कर्म से मुक्ति का पथ प्रदर्शित करते हैं तथा वे स्वयं मनुष्य होते हुए भी ससार से उत्तीर्ण हैं। ससार में अवतीर्ण ईश्वर एवं ससार से उत्तीर्ण सिद्ध पुरुष, दोनों में ही लोक एवं लोकोत्तर का समन्वय दृष्ट होता है। अवतार एवं महापुरुष का तात्त्विक भेद ज्ञानियों का गोचर है, साधारण श्रद्धालु एवं मुमुक्षु के लिए दोनों ही पारमार्थिक आदर्श के प्रत्यक्ष रूप तथा भक्ति के विषय हैं। धर्म की इस जनसुलभ एवं भक्तिप्रधान धारा के विकास में कला ने सुयोग प्रदान किया।

**बौद्ध कला के विषय—**बौद्ध कला के प्राचीनतम विषय विहार एवं स्तूप थे। विनय में पाँच प्रकार के 'लयनो' अथवा शयनासनो का उल्लेख प्राप्त होता है जिन्हें विहार, अर्धयोग प्रासाद हर्म्य एवं गुहा कहा गया है<sup>१३</sup>। इनमें चतुर्विध गुहाका परवर्ती कला के दृष्टिकोण से विशेष महत्त्व सिद्ध हुआ। वस्तुतः विहार भिक्षुओं के सवास थे, प्राकृतिक गुहावास का प्रयोजन एकान्तचर्या थी। कृत्रिम गुहात्मक विहारों ने कालान्तर में आवासिकता तथा एकान्तचर्या का विचित्र समाधान प्रस्तुत किया। प्रारम्भ में यह स्वाभाविक था कि पहाड़ी काट कर गुहा निर्माण करने में आदर्श के रूप में पूर्वोपस्थित दारुनिर्मित विहार की रचना का अनुकरण किया जाय। इस प्रक्रिया में क्रमशः प्रस्तर-कला का विकास भी उतना ही स्वाभाविक था। स्तूप परिनिर्वृत तथागत का प्रतीक था, अतएव स्तूप अथवा चैत्य की पूजा के प्रचलित होने पर कालान्तर में चैत्यगृहों का निर्माण हुआ। सामान्यतः सभी प्राचीन विहार एवं चैत्यगृह जो गुहा व्यतिरिक्त या अनुत्तरवर्तिन थे, धराशायी हो चुके हैं।

बौद्ध परम्परा के अनुसार परिनिर्वाण के समनन्तर ही तथागत की चितागेष शरीर धातु का अष्टधा विभाजन हुआ तथा प्रत्येक पर पृथक्-पृथक् स्तूप की रचना हुई। यह सन्दिग्ध है<sup>५४</sup> किन्तु मृत देह अथवा उसके कुछ अंश के सोपचार निखनन की प्रथा अत्यन्त प्राचीन है। भारतीय प्रागितिहास तथा वैदिक साहित्य से इसके अनेक भेद ज्ञात होते हैं<sup>५५</sup>। मृतक को गाड़कर उस स्थान को चिह्नित करने के लिए मृत्तिका, इष्टका अथवा प्रस्तर का विविध उपयोग अनेकत्र पाया जाता है। स्तूप का अण्डाकार स्वाभाविक मृत्तिकासंचय के आकार से निःसृत प्रतीत होता है<sup>५६</sup>। हर्मिका एवं छत्र कदाचित् मृत्-चय के ऊपर गाड़े हुए पत्थर का परिष्कार है। वेदिका की उत्पत्ति स्पष्ट ही स्तूप की रक्षा के लिए बनाये हुए ढांडे के विकास से है। सम्भवतः राजाओं या चक्रवर्तियों के लिए स्मारक प्रधान स्तूपों का निर्माण किया जाता था<sup>५७</sup>। तथागत को धर्मराज, धार्मिक चक्रवर्ती मान लेने पर उनके लिए भी वैसे ही स्तूपों की कल्पना एवं रचना स्वाभाविक थी। स्तूपों के आकार का वर्धन, उनकी चिरस्थिति के लिए प्रस्तर का उपयोग तथा उनके अलकरण के लिए कलात्मक परिष्कार का आधान, विकास के क्रम में स्वभावतः सिद्ध होते हैं।

**मौर्यकाल—**बौद्ध कला के ऐसे उदाहरण, जो निश्चयपूर्वक अशोक से प्राचीन

५४—महापरिनिब्बानसुत्तन्त के अनुसार कुसीनारा के मल्ल, मागध अजातशत्रु, वैसाली के लिच्छवि, कपिलवत्यु के सक्य, अल्लकप्प के बुलि, रामगाम के कोलिय, वेढीपक ब्राह्मण, तथा पावा के मल्लों में 'शरीरशेष' का विभाजन हुआ था।

५५—ऋक् संहिता, ७.८९.१, मैकडॉनल, वैदिक साइयाॅलजी, पृ० १६५।

५६—तु०—स्तूप का अक्षरार्थ—निचय, द्र०—पालि टेक्स्ट सोसायटी का पालिकोश। तु०—शिल्पशास्त्र में, स्तूपिका—शिखराग्र;। फर्ग्युसन स्तूप के अण्डाकार से यह अनुमान करते हैं कि उसका मूल मृत्तिका-संचय न रहा होगा, द्र०—हिस्टरी ऑफ इण्डियन एण्ड ईस्टर्न आर्किटेक्चर, जि० १, पृ० ६५-६६, शतपथ में प्राच्यों के 'परिमण्डल' इमशान का उल्लेख है।

५७—द्र०—महापरिनिब्बानसुत्तन्त—"चक्रवर्त्तिस्स सरीरं ज्ञापेन्ति, चातुम्महापथे रज्जो चक्रवर्त्तिस्स थूपं करोन्ति।" पश्चिमी एशिया और मिश्र में राजाओं के मकबरो का प्रायः धूमधाम से निर्माण किया जाता था, तु०—रोलन्ड, पूर्व० पृ० ६१, नोट ४।

कहे जा सके, उपलब्ध नहीं है।<sup>१५</sup> यह भी सत्य है कि मौर्य-शुंग काल का बौद्ध प्रस्तर-शिल्प काष्ठ-शिल्प का अनुकरण करता है, तथा मौर्यों के पहले की किसी प्रस्तर-कला का निश्चित अवशेष भी प्राप्त नहीं होता।<sup>१६</sup> इन तथ्यों के आधार पर यह कहा गया है कि अशोककालीन प्रस्तरकला को मौर्य साम्राज्य के पश्चिमी सम्पर्क का परिणाम मानना चाहिए।<sup>१७</sup> शाखामनीषी साम्राज्य के प्रचुर विस्तार ने नाना पश्चिमी सभ्यताओं के 'सन्द्रवण' की प्रक्रिया को अग्रसर किया। मिश्र, असीरिया और यूनान की कलाओं के सम्मिश्रण से उत्पन्न शाखामनीषी ईरानी कला इन विभिन्न सभ्यताओं के असमञ्जस मेल को प्रतिबिम्बित करती है।<sup>१८</sup> पर्सीपोलिस का प्रसिद्ध स्तम्भ अपने आकार से इस सस्कृति सगम का प्रतीक माना जा सकता है। अशोक के स्तम्भों को इस प्रकार के स्तम्भ से निःसृत अथवा यवन शिल्पियों के द्वारा निर्मित बताया गया है। गुहाविहारों का मूल भी असीरिया एवं ईरान में खोजा गया है। यह भी कहा गया है कि अशोक धर्मलिपि प्रकाशित करने के अभिप्राय में भी ईरानी सम्राटों के अभिलेखों से प्रेरित हुए। लेखनकला और लिपि भी पश्चिमी एशिया से सीखी गयी। मौर्य प्रशासन तक पश्चिम का ऋणी बताया गया है। वस्तुतः मौर्य साम्राज्य एवं कला पर समकालीन प्रभाव को सम्भाव्य मानते हुए भी मौर्य सस्कृति की मौलिकता एवं भारतीयता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। कतिपय अनिश्चित शैलिक तत्त्व विदेश से सगृहीत होने पर भी यह निर्विवाद है कि अशोककालीन कला की मुख्य प्रेरणा बौद्ध धर्म के विकास से ही प्राप्त थी।

बौद्ध परम्परा के अनुसार अशोक ने ८४,००० स्तूप तथा बहुसंख्यक विहारों

५८-पिप्राव स्तूप को शाक्यनिर्मित कहा गया है किन्तु वहाँ से लब्ध पात्र के अभिलेख को निर्विवाद रूप से पढ़ना सम्भव नहीं है।

५९-हाल में कौशाम्बी के उत्खनन में श्री जी० आर० शर्मा द्वारा प्राप्त नवीन सामग्री से इस पुरानी धारणा को आघात पहुँचता है।

६०-उदा० ब्र०—रोलन्ड, पूर्व० पृ० ४४-४५, मार्शल, सी० एच० आइ० जि० १, फोगल, बुध्दिस्ट आर्ट इन इण्डिया सीलोन एण्ड जावा, पृ० ११, फर्ग्युसन, पूर्व० जि० १, पृ० ५९, स्मिथ, ए हिस्टरी आव फाइन आर्ट इन इण्डिया एण्ड सीलोन, पृ० २०, ५९-६२।

६१-ब्र०—गर्शमान, ईरान, पृ० १६५-६६, फ्रैंकफोर्ट, दि आर्ट एण्ड आर्किटेक्चर ऑफ् दि एन्डोन्ट ओरियन्ट, पृ० २१५-३३।

का निर्माण कराया। चीनी यात्रियों ने भारत में नाना म्यानों पर स्तूप एवं विहार देखे जो उन्हें अगोक-निर्मापित बताये गये। दुर्भाग्यवश इनमें से कोई भी इस समय कम से कम अपने मूल रूप में निश्चयपूर्वक बोध नहीं कहा जा सकता। खलतिक-पर्वत में अगोकदत्त एक गुहा का पता चलता है। किन्तु यह दान आजीविकों को दिया गया था। इस गुहा की दीवारों पर चमकीला पालिश विस्मयाम्बु है। अगोक के स्तम्भों में भी यही चिकनाई और चमक मिलती है। ये स्तम्भ वृत्ताकार हैं तथा पृथ्वी से त्रिना किमी आकार अथवा पीठिका के उद्गत होकर ऊपर की ओर कुछ तनु हो जाते हैं। स्तम्भाग्र के सामान्यतया तीन भाग हैं—मूल अयोमुख कमल के आकार का है, मध्य में आसन वर्तुल पट्टिका पर धर्मचक्र, हंस-श्रेणी, अश्व, वृषभ आदि निरूपित हैं, शिरोभाग में सिंह, अथवा गज अथवा वृषभ आदि की मूर्ति निमित्त है। उदाहरण के लिए सारनाथ के सिंहाग्र स्तम्भ के शीर्षभाग की मध्यपट्टिका पर चार धर्मचक्र और उनके अन्तराल में गज, वृषभ, अश्व और सिंह तक्षित हैं तथा सर्वोपरि किमी समय चार सिंहों पर धर्मचक्र प्रतिष्ठित था। इस स्तम्भ में धर्मचक्र-प्रवर्तन का मकेन देवना कठिन नहीं है।<sup>12</sup> सिंह और गज शक्यमुनि के प्रतीक हैं, हंस-श्रेणी विनेयजन का इंगित करती है। पद्म न केवल प्रसिद्ध अलंकरण है अपितु उनकी आध्यात्मिक व्यञ्जकता भी गंभीर एवं विविध है। अश्व, आदि को दिशा वाचक भी माना जा सकता है।<sup>13</sup> अगोक के स्तम्भों में पशुओं का तक्षण निर्दोष रमणीय है। कदाचित् ही कला के किमी युग में इसने चारुतर निरूपण मिले।

शुगकाल—यह कहा गया है कि मौर्यराज बृहद्रथ को मार कर स्वयं मगध बनने में उनके ब्राह्मण मेनापति पुष्यमित्र शुग ने मौर्यों की बौद्ध धर्म के अनुकूल नीति में अमनुष्ट ब्राह्मणों का नेतृत्व किया।<sup>14</sup> इस कल्पना को प्रमाणित करना कठिन है, किन्तु यह निम्नलेख प्रतीत होता है कि पुष्यमित्र ब्राह्मणों के अनुकूल तथा बौद्धों के प्रतिकूल था। बनदेव के कयोध्या-अमिलेख में पुष्यमित्र को दो बार अश्वमेध का यजन करने वाला बताया गया है।<sup>15</sup> मालविकाग्निमित्र में पुष्यमित्र का अश्वमेध-

६२-नु०—रोलंड, वही, पृ० ४५-४६।

६३-क्रोगेल, पूर्व०, पृ० ११, रोलंड, पूर्व०, पृ० ४९।

६४-नु०—एन० एन० घोष, डिड पुष्यमित्र शंग पर्सोवूट दि बुद्धिस्ट्स, पी० आइ० एच० सी० १९४३।

६५-एपिग्राफिया इण्डिका, जि० २०।

यजन समर्थित होता है। दूसरी ओर दिव्यावदान एव तारानाथ ने पुण्यमित्र को बौद्ध विरोधी बताया है।<sup>६६</sup> कहा गया है कि पुण्यमित्र ने सद्धर्म के विनाश का निश्चय किया। उसने पाटलिपुत्र में कुक्कुटाराम विहार को नष्ट करना चाहा, किन्तु द्वार पर सिंहनाद से भयभीत हो गया। तथापि स्तूपों और विहारों का नाश तथा भिक्षुओं का वध करते हुए वह सेना के साथ शाकल तक गया।<sup>६७</sup> यहाँ उसने यह घोषणा की कि प्रत्येक श्रमण के मस्तक के लिए वह १०० दीनार देगा। पुण्यमित्र को यज्ञ कृमिश से पराजित बताया गया है। जो कदाचित् यवनो की ओर सकेत हो।<sup>६८</sup> ये बौद्ध अनुश्रुतियाँ इस रूप से भले ही अविश्वास्य हों, उन्हें सर्वथा निराधार नहीं कहा जा सकता।

शुंगों की प्रतिकूलता से सद्धर्म उच्छिन्न नहीं हुआ, इसका एक प्रमाण भारहुत और साँची के स्तूप हैं।<sup>६९</sup> प्रारम्भिक स्तूप अण्डाकार तथा इष्टका-खचित होते थे। अण्ड के अग्रभाग में हर्मिका और छत्र तथा मूलभाग में एक प्रदक्षिणापथ होता था। चारों ओर रक्षा के लिए वेदिका बना दी जाती थी जिसमें द्वार या तोरण होते थे। क्रमशः स्तूपों का आकार बढ़ता और ऊँचा होता गया तथा वेदिका और तोरण उभारे हुए उत्कीर्ण चित्रों से अलंकृत किये गये, जिनके विषय जातक अथवा बुद्ध की जीवनी से लिये गये हैं। भारहुत नागौद में है, किन्तु वहाँ का स्तूप सर्वथा उन्मूलित हो चुका है। उसकी वेदिका एव तोरण अलंकृत थे एव इनके शेष मुख्यतया इण्डियन म्यजियम, कलकत्ता तथा प्रयाग संग्रहालय में सुरक्षित हैं। पूर्वी तोरण पर एक अभिलेख के अनुसार, “सुगन रजे रज्जो गागीपुतस विसदेवस पौतेण गौत्तिपुतस आगर-जुस पूतेण वाछिपुतेन धनभूतिन कारित तोरना सिलाकमंतोच उपण।”<sup>७०</sup> शुंगों के राज्य में राजा गागीपुत्र विश्वदेव के पौत्र एव गौप्तीपुत्र के पुत्र धनभूति ने तोरण का निर्माण कराया। वेदिका में प्राप्त एक अन्य अभिलेख धनभूति के पुत्र वधपाल का भी

६६-दिव्यावदान (सं० वैद्य) पृ० २८२, तारानाथ (अनु० शीफनर), पृ० ८१।

६७-तारानाथ के अनुसार मध्यदेश से जलन्धर तक, वहीं।

६८-तु०—बागची, आई० एच० क्यू०, जि० २२।

६९-ब्र०—कनिंहम, स्तूप ऑव भारहुत (१८७९), बडुआ और सिन्हा, भारहुत इन्सक्रिप्शन्स (१९२६), बडुआ, भारहुत (१९३४), मार्शल एण्ड फूशे, दि माँनुमेन्ट्स ऑव साँची, ३ जि० (१९४०)।

७०-डी० सी० सरकार, सेलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स।

प्राप्त होता है।<sup>१०</sup> भारहुत के शिल्प में प्रस्तर-तक्षण काष्ठ-तक्षण के निकट है और आकृतियों का उकेरना इतना निपुण नहीं है कि उनकी औपादानिक-जडता जीवन्त भावभंगिमा में सर्वथा विलीन हो जाय। तथापि यह पहला अवसर था कि बुद्ध और बोधिसत्त्व के चरित साधारण जनता के सम्मुख चित्रों की सर्वसुगम भाषा में प्रत्यक्ष हो उठते। कथानिरूपण में अनेक घटनाओं को समान फलक में प्रदर्शित करने की विधि अपनायी गयी है। दिग्विभाग के यथादृश्य निरूपण के स्थान पर एक प्रकार के 'समय' का अवलम्बन किया गया है जिसमें पृष्ठ-स्थित वस्तु ऊपर स्थित दिखायी जाती है।<sup>११</sup> बुद्ध भगवान् की रूप-काय का चित्रण न कर उसके स्थान पर विविध प्रतीकों का प्रयोग किया गया है। उदाहरण के लिए, बोधिवृक्ष एवं स्तूप क्रमशः सम्बोधि तथा निर्वाण को सूचित करते हैं। बुद्ध भगवान् ने अपने को मनुष्य, देवता, यक्ष, आदि सबसे विलक्षण 'बुद्धमात्र' बताया था।<sup>१२</sup> उनका दर्शन भौतिक देह के सहारे न होकर धर्म के दर्शन से ही हो सकता है। धर्म ही बुद्ध की वास्तविक काय है।<sup>१३</sup> परिनिर्वाण के अनन्तर रूपकाय नष्ट ही हो गयी एवं बुद्ध की स्थिति अनिर्वाच्य तथा अपरिभाष्य हो गयी। कदाचित् रूपकाय की अनुपयोगिता तथा धर्ममय वास्तविक बुद्ध की अप्रत्यक्षता के कारण भारहुत एवं अन्यत्र उनका दैहिक चित्रण न कर प्रतीकों का सहारा लिया गया है।

साँची प्राचीन विदिशा के निकट है जिसका अशोक के जीवन से गहरा सम्बन्ध प्रसिद्ध है। यहाँ अनेक स्तूपों के अवशेष प्राप्त होते हैं। स्तूप (सल्या, २) का शैलिक अलंकरण भारहुत के सदृश है और कदाचित् समकालीन रहा होगा। इस स्तूप में से तृतीय सगीति से सम्बद्ध अनेक प्रचारकों के नाम उपलब्ध हुए हैं। साँची के स्तूप (सल्या १) का प्रारम्भ कदाचित् अशोककालीन रहा हो, किन्तु उसे पीछे विवर्धित तथा प्रस्तर-मण्डित किया गया। इसकी वेदिका अनलंकृत है, किन्तु तोरण प्राचीन शिल्प की उत्कृष्ट कृतियों में परिगणनीय है। इन तोरणों का निर्माण अपेक्षया परवर्ती है। दक्षिण तोरण में राजा श्री गातकर्णि के कारीगरों के अव्यक्ष वामिष्ठीपुत्र आनन्द का नाम अभिलिखित मिलता है, जिससे इसके समय का कुछ

७१-जे० आर० ए० एस०, १९१८, पृ० १३८।

७२-इसे 'वैटिकल पर्सपेक्टिव' कहा गया है।

७३-अंगुत्तर (रो०), जि० २, पृ० ३८-३९।

७४-सयुत्त (रो०) जि० ३, पृ० १२०।

अनुमान किया जा सकता है।<sup>१५</sup> इस तोरण का निर्माण विदिशा की एक दन्तकार-श्रेणी ने किया था। अन्य तीन तोरण इसके अनतिचिर ही के स्थापित किये गये थे क्योंकि अयचूड के गिप्य बलमित्र का नाम दक्षिण एव पश्चिम, दोनों तोरणों में अभिलिखित है।

साँची के तोरणों में भारहुत की अपेक्षा कला का निश्चित विकास सूचित होता है। 'एकत्र चित्रण', दिग्भेद का अयथार्थ प्रदर्शन, तथागत का प्रतीकात्मक उपस्थापन आदि भारहुत की कला के सामान्य लक्षण साँची में भी घटते हैं, किन्तु यहाँ रूप का उकेरना और गढ़ना अधिक निपुण और परिष्कृत है। दृश्य की उभरी हुई विभिन्न सतहों में सामञ्जस्य है तथा 'नतोल्लति' का प्रौढ प्रदर्शन किया गया है। जनसकुल दृश्यों को नयनगोचर करने की इस शिल्प में अद्भुत क्षमता है। प्राकृत जीवन का विविध और जीवन्त चित्रण होते हुए भी इसमें दृष्टि को अव्यात्म से समञ्जस एक प्रकार की शान्ति अथवा विश्राम की उपलब्धि होती है।<sup>१६</sup> प्रकृति के साथ इसमें गहरी समवेदना है जो पौधों और पशुओं के आलेखन में उभर आती है। कुमार-स्वामी ने साँची के दूसरे स्तूप की कला को 'पौधों की शैली' कहा है और रवीन्द्र-नाथ ने साँची की कला में अभिव्यक्त भावना की तुलना कालिदास की कविता से सुझायी है।<sup>१७</sup>

भारहुत और साँची के स्तूपों में प्रकट इस मध्यभारतीय कला का उद्गम अशोककालीन मागधी कला में ही मानना चाहिए जिसका कि अधिकांश विलुप्त हो चुका है। यह स्मरणीय है कि भारहुत और साँची कौशांबी से विदिशा के मार्ग में पड़ते हैं। यह मध्यभारतीय कला की परम्परा दक्षिणापथ के गिल्प लिए पथ-प्रदर्शक हुई और इसका विकास पीछे अमरावती और अजन्ता में देखा जा सकता है। अमरावती में साँची की शान्ति का स्थान एक प्रकार की जीवन्त स्फूर्ति अथवा भावाकुलता ले लेती है जिसकी अभिव्यक्ति में कला की निपुणता पहले की अपेक्षा अधिक है। अजन्ता की चित्रकला भी इसी मूर्तिविवान की परम्परा का रूपान्तरित परिणाम एव उत्कर्ष है जहाँ आध्यात्मिक शान्ति एव शैल्पिक दक्षता, परमार्थ की

७५-ए० एस० आइ० ए० आर० १९१३-१४, पृ० ४, तु०-चन्द्र, एम० ए० एस० आइ०, १।

७६-उत्कीर्ण-शिल्प की अनुदग्रता इसमें सहायक है, मार्शल एण्ड फूरो, पूर्व०।

७७-प्राचीन साहित्य।



सूचना तथा जीवन की प्रेरणा, दोनों का चरम समन्वय है।<sup>१६</sup> उत्तरापथ में स्तूप ऊँचे होकर बहुभूमिक शिखर से प्रतीत होने लगे तथा उकेरी हुई मूर्तियों का स्थान अधिकाधिक कोरी हुई मूर्तियों ने ले लिया। उत्कीर्ण मूर्तिशिल्प (रिलीफ स्कल्पचर) ने एक ओर चित्रकला को प्रेरणा दी, दूसरी ओर 'अनाश्रित' मूर्तियों के विधान को। किन्तु उत्तरापथ में बौद्ध कला के प्रसार का केन्द्र मथुरा को मानना चाहिए न कि विदिशा को।

**सातवाहन-युग**—मौर्य साम्राज्य के पतन के अनन्तर दक्षिणापथ में कुछ समय तक सातवाहनो का प्राधान्य था। सातवाहनो को पुराणों में अन्ध्रभृत्य तथा अन्ध्र-जातीय कहा गया है तथा उनके अनुसार सुशर्मा नाम के अन्तिम काण्व शासक को मार कर सिमुक (—शिशुक, सिन्धुक, आदि) ने सातवाहन वंश को स्थापित किया।<sup>१७</sup> सातवाहनो के उद्गम के देश अथवा काल के विषय में प्रचुर विवाद है। ई० पू० प्रथम शताब्दी में सातवाहन अवश्य ही शक्तिशाली थे तथा ई० दूसरी शताब्दी तक घट-बढ़ के साथ उनकी शक्ति बनी रही। शक क्षत्रपों के साथ उनका सघर्ष विशेष रूप से उल्लेखनीय है। सातवाहन नरेश ब्राह्मण एवं ब्राह्मण धर्मावलम्बी थे, किन्तु उन्होंने तथा उनके विरोधी क्षत्रपों ने बौद्धों की ओर उदारता एवं दानशीलता का परिचय दिया। फलतः ई० पू० दूसरी शताब्दी से ई० दूसरी शताब्दी तक दक्षिणापथ में बौद्ध धर्म एवं कला का प्रचुर विकास सूचित होता है। भाजा, पितलखोरा, कौन्डाने, जुन्नर, वेडसा, नासिक, एवं कार्ली में अनेक शिलोत्खात चैत्य एवं विहार उपलब्ध होते हैं। भट्टिप्रोलु, अमरावती आदि स्थानों में स्तूप भी सद्धर्म का प्रसार दिखलते हैं। पश्चिमी घाट की गुफाओं में भद्रयानीय, धर्मोत्तरीय, और महासाधिक सम्प्रदायों का प्रचार विदित होता है। दक्षिण पूर्व में चैत्यक, पूर्वशैल, अपरशैल आदि उत्तर-कालीन महासाधिकों के आवास थे।<sup>१८</sup>

७८—मार्शल एण्ड फूशे, पूर्व०।

७९—द्र०—पार्जिटर, पुराण | टेक्स्ट्स ऑव दि डाईनेस्टिज ऑव दि कलि एज।

८०—अभिलेखों के लिए, द्र०—लूदर्स, लिस्ट ऑव ब्राह्मी इन्स्क्रिप्शन्स; सेनार, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० ७, ८; सरकार, सेलेक्ट इन्स्क्रिप्शन्स; बर्जस, ए० एस० एस० आइ०, जि० १०; चन्द, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० १५; फोगल, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० २०—; गुहावास्तु पर द्र०—फर्गुसन एण्ड वर्जस, दि केव टेम्पल्स ऑव इण्डिया, (१८८०); पर्सी ब्राउन, इण्डियन

शिलोत्खात वास्तु का प्रथम परिचय अशोककालीन मगध से प्राप्त होता है। सातवाहनो का सम्बन्ध विदिशा और उसकी कला से निश्चित है, कदाचित् मगध से साक्षात् सम्बन्ध भी था। सैनिक और व्यापारिक पथ-पद्धति के सहारे कला का प्रसार होना स्वाभाविक है। इसी क्रम से शिलोत्खात वास्तु का पश्चिमी घाट में विकास समझना चाहिए। भाजा, पितलखोरा, कोन्डाने, अजन्ता (गुहा १०), एव जुन्नर की गुफाएँ प्राचीनतर हैं, वेडसा, नासिक और कार्ली की अपेक्षया परवर्ती। भाजा से कार्ली तक एक दीर्घ विकास देखा जा सकता है।

इस 'गुहा-वास्तु' का सामान्य वास्तु से भेद स्मरणीय है। भूमि पर निर्माण नीचे से ऊपर तथा समावेश के द्वारा होता है। इसी में स्थापत्य की शक्ति-सन्तुलन-सम्बन्धी वास्तविक समस्याएँ प्रकट होती हैं तथा अलकरण की प्रेरणा को औपादानिक एव नैर्माणिक सम्भावनाओं पर आधारित करना पड़ता है। शिला-तक्षित वास्तु ऊपर से नीचे तथा अपहार के द्वारा सिद्ध होता है। इसकी निर्माण-विधि स्थापत्य के निकट कम है, उत्कीर्ण-शिल्प के अधिक। इसी कारण इस शिल्प के निष्पादित आकारों में नैर्माणिक अनिवार्यता नहीं है। प्रारम्भ में इसमें दारुनिर्मित कुटियों एव गृहों का अनुकरण किया गया, जिसने क्रमशः एक अधिक प्रास्तरिक एव विशिष्ट आकार को जन्म दिया।

पूजार्थक स्तूप को ही चैत्य कहते हैं। चैत्यगृहों का आकार सामान्यतः एक दीर्घ चतुरस्र गुहा का होता था, जिसमें सामने प्रवेश द्वार तथा दूसरे सिरे पर चैत्य रखते थे। गुहा का चैत्यान्त प्रायः अर्धपरिमण्डल बनाया जाता था। द्वार से स्तूप तक के मुख्य मध्य भाग के दोनों पाश्वर्कों में स्तम्भावलियों से विभ्राजित दो वीथियाँ होती थीं जो स्तूप के पीछे मिल कर एक प्रदक्षिणापथ का निर्माण करती थीं।<sup>८१</sup> द्वार के ऊपर एक बृहद् गवाक्ष होता था जिसके अन्वर्थ आकार की 'घोड़े की नाल' से तुलना की गयी है।<sup>८२</sup> छत छाजननुमा और कही कमानीदार बनायी जाती थी। चैत्यगृह, ध्यान, वन्दन, आदि के लिए होते थे और उनके आकार का ईसाई गिरजों से अशत.

आर्किटेक्चर (बुधिस्ट एण्ड हिन्दू पीरियड्स); फर्गुसन, हिस्टरी ऑफ् इण्डियन एण्ड ईस्टर्न आर्किटेक्चर जि० १।

८१—ड्र०—ब्राउन, पूर्व०, प्लेट्स, १५ और १६ में चैत्यगृहों के मानचित्र।

८२—ड्र०—वही, प्लेट २१ में चैत्यगवाक्ष के आकार का विकास।

८३—प्रॉपिल्युम्।

सादृश्य अद्भुत है। चैत्यगृहा एक प्रकार का गर्भगृह था जहाँ उपासक अपेक्षाकृत अन्वकार में तथा उपास्य चैत्य गवाक्षगत रश्मियों से आलोकित होता था। विहार भिक्षुओं के आवास थे और उनका मानचित्र सिन्धुघाटी की सम्यता के समय में परिचित साधारण भारतीय गृहों के मानचित्र के समान है—बीच में आँगन, उसके चारों ओर कोठरियाँ, सम्भव होने पर ऊपर ओर मजिल, कमरों के आगे स्तम्भयुक्त अनुसन्तत वीथि, तथा आँगन के मध्य में एक या अधिक मण्डप, इस योजना के परिष्कार थे।

भाजा के चैत्यगृह की छत में लकड़ी की कमानियाँ देखी जा सकती हैं। अष्टाक्ष स्तम्भों को यहाँ लकड़ी के खम्भों की तरह कुछ तिरछा बनाया गया है मानो इससे उन्हें छत का दबाव सम्हालने में सहायता मिल रही हो! कोन्दा-ने में छत की कमानोंनुमा सहतीरों का अनुकरण प्रदर्शित नहीं किया गया है और आकार बृहत्तर है। पितलखोरा में पार्श्ववीथियों की छत में गिला काट कर कमानियाँ बनायी गयी हैं। देडसा में प्रवेग द्वार एक प्रकार के प्र-स्तम्भ आमुख<sup>१</sup> से मण्डित है। यहाँ के अष्टाक्ष स्तम्भ कलगमूल तथा पद्माग्र हैं जिनके शीर्षभाग में विविध शैलिक अलकरण हैं। कार्लों का चैत्यगृह इस कला की सर्वोत्कृष्ट कृति है। यहाँ द्वार के आमुख में सिंहाग्र स्तम्भ हैं। गुहामुख विविध और समृद्धिपूर्वक अलकृत हैं। गर्भगृह का आयाम १२४, विस्तार ४६'६", तथा उच्छ्राय ४५ फुट है। शिलोत्थान वास्तु में यह प्रमाणगत वैपुल्य अद्भुत है। मध्यवीथि के दोनों ओर की स्तम्भश्रेणियों का शीर्षभाग मूर्ति-मण्डित है तथा इस कारण मानो एक उत्कीर्ण शिल्प का सतत प्रस्तार प्रस्तुत हो जाता है। गवाक्ष का आकार मनोहारी है तथा विपुल गर्भगृह में उससे प्रविष्ट आलोक नानो मन्ध्यालोक की सृष्टि करता है।

ई० पू० दूसरी शताब्दी से ई० तीसरी शताब्दी तक पूर्वी दक्षिणापथ के कृष्णा एवं गन्टूर जिलों में बौद्ध धर्म की समृद्धि के अनेक प्रमाण उपलब्ध होते हैं। कृष्णा नदी के तट पर अमरावती और नागार्जुनिकोण्ड तथा अमरावती से कुछ दूर उत्तर की ओर जगदपेट एवं नागार्जुनिकोण्ड के निकट श्रीगैल (=श्रीपर्वत) बौद्ध धर्म के प्रधान केन्द्र थे। मातवाहन नरेशों की सद्धर्म के प्रति अनुकूलता का ऊपर उल्लेख किया गया है। वासिष्ठीपुत्र श्री पुलुमावी के समय का एक अभिलेख अमरावती में चैतिकीय निन्दाय के परिग्रह में महाचैत्य की सत्ता सूचित करता है। अमरावती

८४-६०—सरकार, दि० सक्सेसर्स ऑफ् दि सातवाहनज इन लोअर डेकान;

लागहर्न्ट, एम० ए० एम० आइ० ५४।

के इस महाचैत्य की रचना, विवर्धन एव परिष्कार ई० पू० २री शती से ई० २री शतीके बीच में माने जाते हैं । चन्द्र महोदय ने इसी पुलुमावी को नागार्जुन का समकालीन सातवाहन राजा बताया है । इस प्रदेश में सातवाहनो के उत्तराधिकारी इक्ष्वाकु वंश के शासक थे ।<sup>८५</sup> नागार्जुनिकोण्ड में इनके अनेक अभिलेख प्राप्त हुए हैं । वासिष्ठी-पुत्र शान्तमूल प्रथम, वैदिक धर्म का समर्थक था, किन्तु माठरीपुत्र वीरपुरुष दत्त के शासन काल में सद्धर्म की समृद्धि हुई तथा जगगयपेट एव नागार्जुनिकोण्ड के महाचैत्यो की निर्मिति, सस्कार एव वृद्धि सम्पन्न हुई । वीरपुरुषदत्त की एक रानी 'वपिसिरिनिका' के एक अभिलेख में नागार्जुनिकोण्ड के महाचैत्य के निर्माण का पूरा होना तथा वहाँ अपरमहावनशैलीयो का केन्द्र होना सूचित होता है । अन्यत्र यहाँ महीशासक आचार्यों के लिए प्रदत्त विहार का उल्लेख है । वीरपुरुषदत्त के १४वें वर्ष का एक अभिलेख श्रीपर्वत में ताम्रपत्रों के स्थविर आचार्यों के परिग्रह के लिए निर्मित एक चैत्यगृह का उल्लेख करता है । यहाँ गन्धार, कश्मीर, चीन, चिलात, तोसल, अपरान्त, वग, वनवासी, यवन (१), द्रविड (?), पल्लु (?), एव ताम्रपत्रोद्वीप के प्रसादक स्थविरो (?) का उल्लेख है । जिस उपासिका बोधिशी ने इस चैत्यगृह को बनवाया था उसी के अन्य दानों में एक "सिंहल-विहार" में बोधि-वृक्ष-प्रासाद का निर्माण भी था । अल्लुरु के एक भग्न स्तम्भ अभिलेख में पूर्वशैलीय आचार्यों का उल्लेख है । वीरपुरुष दत्त के पुत्र एहुवुल शान्तमूल के शासनकाल में बहुश्रुतीय आचार्यों के लिए महादेवी मट्टिदेवा ने नागार्जुनिकोण्ड में एक विहार स्थापित किया ।

इक्ष्वाकुओ के अनन्तर बृहत्फलयनो एव पल्लवो के समय में बौद्धों की यह समृद्धि क्षीण हो गयी । ७वीं शताब्दी में श्वान्च्वाग ने अन्ध्रापथ में विहारों और चैत्यो को वीरान पाया ।<sup>८६</sup> अमरावती का महाचैत्य अब सर्वथा नष्ट हो चुका है और उसके अवशेष अधिकतर मद्रास अथवा ब्रिटिश म्यूजियम में देखे जा सकते हैं<sup>८७</sup> । मूल स्तूप घटाकार था जिसके अग्रभाग में चौकोर हर्मिका तथा उसमें दो छत्र थे । मूलभाग के चारों ओर प्रदक्षिणापथ था जिसमें 'प्रायक खम्भो' का सन्निवेश था । स्तूप के चारों ओर वेदिका थी । न केवल यह वेदिका और प्रदक्षिणापथ अपितु स्तूप का

८५-दे० नीचे ।

८६-ब्र०—ब्रजेंस, बुधिस्ट स्तूपज ऑव् अमरावती एण्ड जगगयपेट (ए० एस० एस० आइ०, जि० १) ।

अण्डभाग भी उत्कीर्ण-शिल्प से अलंकृत है। जैसा पहले कहा जा चुका है, इस शिल्प में विधिगत दक्षता जीवन के प्रति एक उल्लासमय भाव के साथ संयोजित है। बुद्ध भगवान् यहाँ रूपकाय के द्वारा भी चित्रित हैं, प्रतीको के द्वारा भी, जो इस स्तूप के निर्माण की दीर्घ अवधि सूचित करता है। कम से कम एक ओर आन्ध्रदेश की कला का सातवाहनो के सूत्र के द्वारा विदिशा से सम्बन्ध जोड़ना चाहिए। महासाधिको के प्रभाव से चैत्यपूजा का यहाँ विशेष विस्तार हुआ तथा अनेक साक्ष्यों से सूचित होता है कि सद्धर्म का महायान में महत्त्वपूर्ण रूपान्तर इसी प्रदेश और युग में सर्वप्रथम सम्पन्न हुआ।

अमरावती की कला में बुद्धमूर्ति का उपयोग तथा अन्यान्य इगित मथुरा एवं गन्धार की कला का प्रभाव सूचित करते हैं। मध्यदेश को उत्तरापथ और विदेश से सम्बद्ध करने वाला मार्ग मथुरा से तक्षशिला और पुष्करावती होकर जाता था। इस युग में वाल्हीक, कपिशा, उड्डियान, गन्धार, शाकल और कश्मीर नाना व्यापारिक, सैनिक और राजनीतिक गतिविधि से संसृजित थे तथा इस औत्तरापथ चक्र के साथ मध्यदेश के यातायात का मुख्य द्वार मथुरा थी। मथुरा, कश्मीर, गन्धार और उड्डियान में विस्तृत सर्वास्तिवाद इस विविध सम्पर्क-जाल को प्रतिबिम्बित करता है।

यवन-शासक—ई० पू० दूसरी और पहली शताब्दियों में अनेक यवन शासकों ने वाल्हीक से अग्रसर हो कर गन्धार और उत्तरापथ में शासन किया तथा उनमें से कुछ ने सद्धर्म के प्रति रुचि प्रदर्शित की।<sup>१०</sup> मैनैन्डर अथवा मिलिन्द का नाम सर्वप्रसिद्ध है जिनकी राजधानी शाकल एवं नागसेन के साथ सवाद का मिलिन्दपञ्चो में विवरण प्राप्त होता है। ऐसी अनुश्रुति है कि मैनैन्डर ने सद्धर्म के लिए बहुत से विहार एवं चैत्य बनवाये। उनकी कुछ मुद्राओं में चक्र का लक्षण उपलब्ध होता है तथा उनके लिए धर्मिय अर्थात् धार्मिक का विरुद्ध भी मिलता है।<sup>११</sup> प्लूटार्क के अनुसार मैनैन्डर के निधन के अनन्तर उनके दग्धशेष के लिए उनके साम्राज्य के नगरों में वैसी ही होड़ हुई जैसी स्वयं बुद्ध भगवान् के निधन के अनन्तर हुई थी।<sup>१२</sup> आगाथोक्लेस नाम के यवन राजा की मुद्राओं में भी स्तूप एवं बोधिवृक्ष चिह्नित हैं। स्त्रत (स्टैटो) प्रथम के चाँदी के सिक्कों में उसे 'धर्मिक' कहा गया है। अनेक यवनों

८७-६०—मेमोरियल सिल्वेलिव, पृ० २०४ प्र०।

८८-तु०—आइ० एच० फ्यू०, जि० १४, पृ० २९३-३०८।

८९-तु०—सी० एच० आइ० जि० १, पृ० ५५१।

के द्वारा सद्धर्म के लिए दिये गये दानों का भी अभिलेखों में उल्लेख प्राप्त होता है। उदाहरण के लिए, इन्द्राग्निदत्त नाम के एक यवन ने नासिक में गुहा का उत्खनन करवाया था। जुन्नर में ईरिल के धर्मदान का उल्लेख मिलता है। स्वात से एक अभिलेख में मेरिदर्व खेउडोर के द्वारा शाक्यमुनि के देहावशेष की प्रतिष्ठा उल्लिखित है। उसी प्रदेश से खेउडोर दतियपुत्र के द्वारा एक तडाग के दान का उल्लेख प्राप्त होता है। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि यवनों की सद्धर्म में रुचि अशोक के समय से विदित होती है। अशोक ने उनमें धर्मप्रचारक का उल्लेख किया है तथा अपने साम्राज्य में वसे हुए उनके लाभ के लिए यवन भाषा और लिपि में अपनी 'धर्म प्रशस्ति' का प्रकाशन तक किया। मौद्गलीपुत्र तिष्य ने धर्मरक्षित नाम के यवन को प्रचार कार्य के लिए चुना।

**गान्धार-कला**—गन्धार यवनों का मुख्य केन्द्र था तथा वहाँ यवन-शिल्प और बौद्ध आदर्श के समन्वय से एक विशिष्ट कला का उद्गम हुआ जिसे 'गन्धार-कला' का नाम दिया गया है।<sup>१०</sup> 'यवन-शिल्प' का अर्थ यहाँ हेलेनिस्टिक अथवा रोमन प्रभाव है। दुर्भाग्यवश गान्धार प्रतिमाओं का कालनिर्णय अनिवार्यतया विवाद-ग्रस्त है और अतएव जहाँ कुछ विद्वान् गान्धार-कला की उत्पत्ति प्रथम शती ई० पू० में मानते हैं कुछ अन्य उसे ई० प्रथम शताब्दी में रखते हैं। यह निस्सन्देह है कि इस कला के पोषकों में यवनों के स्थान पर शक और कुषाण ही प्रमुख प्रतीत होते हैं। गान्धार कला के विकास में यवन कारीगरों और कारीगरी का हाथ था न कि यवन शासकों का। पहले यह माना जाता था कि बुद्ध प्रतिमा को जन्म देने का श्रेय गन्धार-कला को ही है। किन्तु इस पर सन्देह प्रकट किया गया है और यह कहा गया है कि मथुरा में बुद्ध की प्रतिमा का आविर्भाव स्वतन्त्र रीति से और सम्भवतः गन्धार प्रतिमा के पूर्व हुआ। ई० पू० दूसरी और पहली शताब्दियों में सभी बौद्ध सम्प्रदायों में न्यूनाधिकतया बुद्धभक्ति का विकास हुआ। त्रिशरण-गमन तथा बुद्धानुस्मृति सर्वत्र प्रसिद्ध थी। बुद्ध भगवान् के अनुस्मरण में उन्हें अगविद्या में विदित महापुरुष-

९०—गान्धार-कला पर द्र०—फूशेर, लार ग्रेकोबुद्धीक दु गन्धार, वही, विर्गिनिंग्स  
ऑफ बुद्धिस्ट आर्ट एण्ड अदर एसेज; ग्रूनवेदेल, बुद्धिस्ट आर्ट इन इण्डिया;  
स्मिथ, ए हिस्टरी ऑफ फाइन आर्ट इन इण्डिया एण्ड सीलोन, वाखहोफर,  
अर्ली इण्डियन स्कल्पचर, २ जि०, लुइजोदल्वी, दि सिथियन पोरियड;  
मार्शल, टैक्सिल, ३ जि०।

लक्षणों के अनुसार कल्पित करना स्वाभाविक था। इन लक्षणों के अनुसार ध्यान में तथागत की मानस प्रतिमा ही उनकी भौतिक प्रतिमा का पूर्वसिद्ध आदर्श था। महासाधिको में “अनास्त्रव रूप” की कल्पना तथा तथागत की लोकोत्तरता से प्रेरित भक्ति के भाव ने बुद्ध प्रतिमा के उपयोग की सहायता की होगी तथा माहायानिक सिद्धान्तों और भावना के विकास ने इसका समर्थन किया होगा। शैलिक पक्ष में यक्ष-प्रतिमा की परम्परा ने बौद्ध आदर्श को दृश्यरूप प्रदान करने में आवश्यक निर्माण-विधि के द्वारा उपकृत किया होगा।<sup>११</sup> एक बौद्ध परम्परा के अनुसार जब तथागत त्रायस्त्रिंश लोक गये थे, प्रसेनजित ने उनकी गोशीर्षचन्दन की प्रतिमा बनवायी थी जो प्रथम बुद्ध-प्रतिमा थी। तथागत ने इसे भविष्य के लिए आदर्श बताया। यह प्रतिमा जेतवन विहार में बहुत दिन रही, (लेग, फाश्येन पृ० ५६-५७)। दिव्यावदान के अनुसार अशोक ने पिण्डोलभारद्वाज से प्रतिमोपयोगी महापुरुषलक्षण पूछे। महावस्तु में अशोक की नागराज से प्रतिमाविषयक जिज्ञासा उल्लिखित है। किन्तु ये सब परम्पराएँ श्रद्धेय नहीं प्रतीत होती।

ई० पू० पहली शताब्दी में यवन शासकों का स्थान शक-पल्लव शासकों ने ले लिया। इनमें मोग, वोनोनेस, स्पलहोर, स्पलगदम, अय, अयलिप तथा गुडुह्वर के नाम उल्लेख्य हैं। इन शासकों की जाति, तिथि तथा परस्पर सम्बन्ध विवादग्रस्त हैं। तक्षशिला से प्राप्त ताम्रपट्ट अभिलेख महाराज मोग के शासनकाल में तक्षशिला के क्षत्रप लिखक के पुत्र महादानपति पतिक के द्वारा गोक्यमुनि के शरीर तथा सघाराम की स्थापना का उल्लेख करता है। मोग की एक मुद्रा के पृष्ठ में बुद्ध की मूर्ति उत्कीर्ण बतायी गयी है जो निस्सदेह नहीं है।<sup>१२</sup> स्पलहोर और स्पलगदम की मुद्राओं में ‘ध्रमिय’ कहा गया है किन्तु वह सम्भवतः यवन ‘दिकाइओस’ (न्यायशील) का अनुवादमात्र है। गुडुह्वर को ईसाई प्रचारक टॉमस से परिचित मानना ही सही प्रतीत होता है। मुद्राओं में उसे ‘ध्रमिय’ और ‘देवव्रत’ कहा गया है तथा कुछ में त्रिशूलवारी शिव कदाचित् चित्रित हैं। तस्तेवाही प्रस्तर अभिलेख उनके शासन काल के २६वें वर्ष में एक श्रद्धा-दान का उल्लेख करता है।

मथुरा के शक क्षत्रपों की सद्धर्म में रुचि वहाँ प्राप्त प्रसिद्ध सिंह-स्तम्भ अभिलेखों

९१-८०—कुमारस्वामी, हिस्टरी ऑफ् इण्डियन एण्ड इन्डोनेशियन आर्ट, वही, फिगर ऑफ् स्पीच ऑर फिगर ऑफ् थॉट।

९२-८०—टार्न, दि ग्रीक्स इन सैन्ट्रियल एण्ड इण्डिया।

से प्रकट होती है ।<sup>१३</sup> इसमें महाक्षत्रप राजकुल की अग्रमहिषी तथा अन्य राजपरिवार का सर्वास्तिवादियों के लिए विविध दान-उल्लिखित है जिसमें बुद्ध-शरीर, स्तूप, सघाराम, स्तम्भ एवं गुहाविहार की स्थापना का विवरण है । इस अभिलेख में महासाधिको का नाम भी उल्लिखित है ।

ई० पू० १३८ में हन् सम्राट क वु-ति ने च-छियेन को अपने दूत के रूप में खेची के पास भेजा जो उस समय वक्षु के उत्तरी तट पर वसे थे, किन्तु वाल्हीक प्रदेश उनके अधीन था । च-छियेन के 'ताहिया' के विवरण में बौद्ध धर्म के विषय में कुछ उल्लेख प्राप्त नहीं होता । तथापि यह स्मरणीय है कि चीनी हन्-इतिहास के अनुसार ई० पू० १२१ में ह्युड-न्तु (=हूण) जाति के लोगो से चीनियों ने एक 'स्वर्ण-पुरुष' प्राप्त किया था । यह 'स्वर्ण-पुरुष' सम्भवत बुद्ध की प्रतिमा रही होगी । ऐसी स्थिति में यह मानना उचित होगा कि खे-चि जाति भी उस समय अवश्य ही सद्धर्म से परिचित थी । ई० पू० २ में चीनी सम्राट् आइ ने खे-चि शासक के पास एक दूत भेजा जिसने वहाँ सद्धर्म का उपदेश सुना । खे-चि शासन ने चीनी सम्राट् के पास कुछ बौद्ध ग्रन्थ तथा बुद्ध के देहावशेष भेजे ।<sup>१४</sup> पहली शताब्दी ई० में कुषाण शासक कुजुल-कस को सिक्को में 'धर्म-स्थित' अथवा 'सत्य-धर्मस्थित' कहा गया है । उसका उत्तराधिकारी विम कथ्फिश माहेश्वर था । सम्भवत इसी के समय में तक्षशिला का रजत-पट्टिका-अभिलेख मानना चाहिए जिसमें अय के १३६ वें वर्ष का उल्लेख है । इसमें एक उरश-वासी के द्वारा तक्षशिला में अपने बोधिसत्त्वगृह में धातु-स्थापना निर्दिष्ट है । कल-वान का ताम्रपट्ट-अभिलेख इससे दो वर्ष पूर्व का है और उसमें एक उपासक परिवार के द्वारा गृहस्तूप में सर्वास्तिवादियों के परिग्रह के लिए 'शरीर' की स्थापना उल्लिखित है ।

बौद्ध धर्म के प्रसिद्ध समर्थक कनिष्क के समय में कुषाण साम्राज्य मध्य एशिया से 'पूर्वी भारत' तक विस्तृत कहा गया है ।<sup>१५</sup> गावार कला का यह स्वर्ण-काल था । राजकुल की सहायता ने बुद्ध और बोधिसत्त्वों की मूर्तियाँ प्रतिष्ठित करने में तथा स्तूप, चैत्य आदि के निर्माण में योग दिया । कनिष्क के ३२ वर्ष के सारनाथ बौद्ध-प्रतिमा-अभिलेख में त्रैपिटिक भिक्षु बल के द्वारा भगवत् चक्रम में बोधिसत्त्व और छत्र-

९३-द्र०—सरकार, सेलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स ।

९४-इलियट, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० २४५ ।

९५-चतुर्थ सगीति पर ६०—नोचे ।



यष्टि की प्रतिष्ठा का उल्लेख मिलता है। इस अभिलेख में क्षत्रप वनस्पर एव महा-क्षत्रप खरपल्लान की पुण्यवृद्धि अभीष्ट है। इसी भिक्षु बल ने श्रावस्ती में भी एक देय-धर्म प्रतिष्ठित किया था जो कि सर्वास्तिवादी आचार्यों के परिग्रह के लिए था। १८वें वर्ष के माणिकयाल प्रस्तर अभिलेख में क्षत्रप नैश्यपशिकेदानपति दण्डनायक लल के द्वारा अनेक स्तूपों की स्थापना सूचित है। स्वयं कनिष्क ने नाना चैत्यों और विहारों को स्थापित किया। पुरुषपुर में उनका वनवाया महाचैत्य अत्यन्त प्रसिद्ध था और इसका विवरण फाश्येन और श्वानच्चाग से प्राप्त होता है।<sup>१६</sup> पेशावर में शाह जी की ढेरी में उत्खनन से 'कनिष्क विहार' की सूचना प्राप्त होती है। इसमें 'नव-कर्मिकअगिसल' का नाम यवन कारीगरी का योग प्रकट करता है। फाश्येन के अनुसार यह स्तूप ४००' से अधिक ऊँचा था तथा उसके देखे स्तूपों से अधिक प्रभाव-शाली था। श्वान् च्चाग के अनुसार यह स्तूप पाँच भूमियों में निर्मित था और इसके शिखर में २५ सुनहले मण्डल बने थे। स्तूप के पूर्वी मुख के सोपान के दक्षिण की ओर महाचैत्य की दो छोटी प्रतिकृतियाँ थी तथा बुद्ध भगवान् की दो विशाल मूर्तियाँ थी। दक्षिणसोपान के निकट एक १६ फुट ऊँची भगवत् मूर्ति थी। दक्षिण पश्चिम की ओर एक १८ फुट ऊँची एक और मूर्ति थी। श्वान् च्चाग के भारत आने के कुछ पूर्व ही यह स्तूप जल कर नष्ट हो गया था। इसके निकट ही कनिष्क ने एक प्रसिद्ध विहार वनवाया था जो कि अनेक शिखर, भूमि, स्तम्भ आदि से मण्डित था। यह स्मरणीय है कि गन्धार में स्तूप का आकार मध्य भारतीय नहीं है। उसकी ऊँचाई बहुत बढ गयी तथा उसके चौकोर मूल भाग का अनेक भूमियों में निर्माण होता था जिन पर आरोहण के लिए एक या अधिक सोपान श्रेणियाँ बनायी जाती थी। किन्तु वेदिका और तोरण अप्रयुक्त हो गये थे। स्तूप स्वयं प्रभूत शिल्प-मण्डित होता था जिसका विषय अब जातको से कम उद्धृत होता था, बुद्ध चरित्र से अधिक। समस्त स्तूप एक बुर्ज-सा प्रतीत होता था।

गन्धार की बुद्ध प्रतिमा में लक्षण और भाव सदा एक-सा नहीं है। उदाहरण के लिए एक प्रसिद्ध प्रतिमा में शिरश्चक्र, दक्षिणावर्तकेश, उष्णीष ऊर्णा, पृथुकर्णता तथा सघाटी की सलवटे प्रदर्शित की गयी हैं।<sup>१७</sup> इनमें शिरश्चक्र और सघाटी के आकुचन

१६-फाश्येन (अनु० जाइल्स) पृ० १३, श्वानच्चाग (अनु० वील) जि० २, पृ०

१५१-९४।

१७-२०-—फूशे, विगिनिंग्स ऑव् बुधिस्ट आर्ट, प्लेट ११।

का निरूपण यवन कला से अनुकृत माने जाते हैं। मूर्ति का भाव “स्वप्निल, लेगत, स्त्रीसुलभ सौन्दर्य” का है। सहरी वहलोल से लब्ध मूर्ति में बुद्ध की मूँछे दिखायी गयी हैं। गान्धार मूर्तियों में अनेक प्रकार की मुद्राएँ प्रदर्शित हैं—अभय, वरद, भूमिस्पर्श, ध्यान, धर्मचक्रप्रवर्तन। पीठ प्रायः पद्मासन अथवा सिंहासन होता है।

गन्धार में बुद्ध प्रतिमा का आविर्भाव कब हुआ, यह विवादास्पद है। टार्न ने मोग की एक मुद्रा में बुद्ध मूर्ति को उत्कीर्ण माना है। किन्तु यह सन्दिग्ध है। लोरियान तगई अथवा हस्तनगर से प्राप्त मूर्तियों में उल्लिखित अब्द अज्ञात है। यदि इनमें सिल्यूकिद अब्द माना जाय तो इन्हें ई० प्रथम शती में रहना होगा। तक्षशिला की खुदाई में प्राप्त साक्ष्य के आधार पर गान्धार-कला के उद्गम के लिए ई० पू० प्रथम शती में अय का समय अथवा ई० प्रथम शती में विमक्यफिश का समय सुझाया गया है। कनिष्क के पूर्व गान्धार बुद्ध प्रतिमा का निर्माण हो चुका था, यह निश्चित है।

मथुरा की बुद्ध प्रतिमा का गान्धार प्रतिमा से सम्बन्ध अवश्य था, किन्तु एक से दूसरी का जन्म हुआ, यह नहीं कहा जा सकता। मथुरा में प्राप्य बुद्ध प्रतिमाएँ सामान्यतः दो प्रकार की हैं जिनमें एक का उदाहरण जेतवन-विहार से प्राप्त मूर्ति है। दूसरी का मथुरा के कटरे से प्राप्त मूर्ति। इनका भेद गान्धार कला के प्रभाव से अथवा विकास भेद से समझाया गया है।

मौर्य साम्राज्य पहला अखिल भारतीय साम्राज्य था एवं मौर्य सम्राट् अशोक की सहानुभूति सद्धर्म के अखिल भारतीय प्रसार में सहायक हुई। कुषाण-साम्राज्य मध्यदेश से हिन्दुकुश के उस पार तक फैला हुआ था। उसकी अध्यक्षता में सास्कृतिक एवं जातीय सगम का अग्रसर होना अनिवार्य था और साथ ही गन्धार से मध्य एशिया में विस्तृत सैनिक एवं व्यापारिक पथ-पद्धति के सहारे सद्धर्म का क्रमशः सुदूर पूर्व तक प्रसार। इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि सिंधु नदी को पार करने पर फार्स्येन से वहाँ के लोगो ने यह प्रश्न किया था कि सद्धर्म पूर्व की ओर सर्वप्रथम कब प्रचारित हुआ। इसके उत्तर में फार्स्येन ने कहा—“मैंने जब उन देशों के लोगो से यह प्रश्न किया तो उन सबने यह कहा कि उनके पास सद्धर्म प्राचीन परम्परा से प्राप्त हुआ है और मैत्रेय बोधिसत्त्व की प्रतिमा की स्थापना के उत्तरकाल में भारतीय श्रमणों ने सिन्धु नदी पार कर विनय और सूत्र के ग्रंथों को वहाँ तक पहुँचाया। यह स्मरणीय है कि प्रतिमा परिनिर्वाण के ३०० वर्ष पश्चात् स्थापित की गयी और अतएव डेढ़ सौ वर्ष के पिंग सम्राट् के समय से रखना चाहिए। इस विवरण के अनुसार इस घटना

मे प्राचीन की ओर सद्धर्म का सर्वप्रथम प्रचार मानना चाहिए । यदि मैत्रेय महापुरुष की प्रेरणा न होती तो सद्धर्म को सुदूर प्रत्यन्त प्रदेशों तक कौन पहुँचाता ? इस प्रकार अद्भुत धर्मप्रचार का कारण केवल मनुष्य का यत्न नहीं हो सकता । इसीलिए हन सम्राट् मि के स्वप्न का भी उचित हेतु मानना चाहिए ।<sup>१८</sup> चाऊ वश के सम्राट् का उल्लेख फाश्येन की ऐतिहासिक काल-गणना में अप्रवीणता प्रदर्शित करता है । किन्तु यह अनुश्रुति विचारणीय है कि परिनिर्वाण के ३०० वर्षों पश्चात् सद्धर्म की प्राचीयाना प्रारम्भ हुई और इसके अधिष्ठाता मैत्रेय थे । मैत्रेय की उपर्युक्त प्रतिमा को फाश्येन और श्वान-च्वांग ने 'दरेल' में देखा था । श्वान-च्वांग ने इसे १०० फुट ऊँचा, काष्ठनिर्मित तथा स्वर्णम वताया है । इसकी स्थापना अर्हत् मध्यान्तिक ने की थी ।<sup>१९</sup> यह स्मरणीय है कि मध्यान्तिक अशोककालीन धर्म-विस्तार में अग्रगण्य थे ।

**गुप्तकाल—**गुप्तकाल को बौद्धधर्म के प्रसार और कला का स्वर्णयुग कहा जा सकता है । उस समय मध्य-एशिया के अतिरिक्त, फाश्येन ने उत्तरापथ और मध्य-देश में बौद्ध धर्म की समृद्धि का उल्लेख किया है, जिसका पुरातत्त्वीय सामग्री से समर्थन होता है । वामियान में शैल-पार्श्वपर एक मील तक विहार और चैत्य उत्खात मिलते हैं । इस वास्तु-प्रस्तार के दोनों ओर बुद्ध की दो विशालकाय खड़ी मूर्तियाँ हैं, पूर्व की ओर १२०' ऊँची और पश्चिम की ओर १७५ ऊँची । इन्हे ३री-४थी शताब्दियों में रखा गया है । वामियान के गुहावास्तु में विविध परिमण्डल शिखर प्राप्त होते हैं । यहाँ से मूर्तियाँ और भित्ति चित्र भी उपलब्ध हुए हैं । चित्रों में तीन शैलियाँ बतायी गयी हैं—सासानी, भारतीय और मध्य-एशियायी । भारतीय शैली अजन्ता की गुप्तकालीन चित्रकला से सादृश्य प्रकट करती है । कपिशा (आधुनिक वेग्राम) में पुरातत्त्वीय खोज ने कुपाणकालीन राजप्रासाद से देश-विदेश के व्यापार के अवशेष प्रकाशित किये हैं । यहाँ रोमन-साम्राज्य से आयात धातु की मूर्तियाँ, शाम से काँच का सामान तथा चीन से 'लेकर' के डिब्बे मिले हैं । तीसरी-चौथी शताब्दी के गान्धार-शिल्प के पर्याप्त चिह्न मिलते हैं । यहाँ से प्राप्त हाथी दाँत के उत्कीर्ण फलक उल्लेखनीय हैं । प्राचीन नगरहार जनपद के आधुनिक हड़डा नामक स्थान से १९२२ की फ्रांसीसी पुरातत्त्वीय गवेषणा में बहुत-सी अमूल्य शिल्परामि प्राप्त हुई जिसमें से कुछ

१८—फाश्येन (अनु० जाइल्स) पृ० १० ।

१९—श्वान-च्वांग (अनु० वील), जि० २, पृ० १७७ ।

जलालाबाद में अफगानों के द्वारा नष्ट भी कर दी गयी । नगरहार की गान्धार कला में सुधा-प्रलेप (स्टको) का महत्त्व था । यहाँ की मूर्तियों की तुलना 'गोथिक' मूर्तियों से की गयी है । इनमें वैयक्तिकता, भाव-व्यजना तथा रोमन प्रभाव द्रष्टव्य है । कभी पुरुषपुर में ४००' ऊँचा कनिष्क स्तूप था जिससे अधिक समृद्ध और सुन्दर स्तूप फाश्येन ने अपनी यात्रा में कही नहीं देखा था ।

फाश्येन के अनुसार आर्यावर्त के सब राजा सद्धर्म में श्रद्धालु थे, जबकि वस्तुतः गुप्त नरेश 'परम भागवत' थे । स्पष्ट ही गुप्तों की धार्मिक नीति अत्युदार थी । फाश्येन ने मध्यदेश के शासन और समाज की बहुत प्रशंसा की है । यहाँ के विहारों के विषय में उसका कहना है कि परिनिर्वाण के समय से विभिन्न राजा एवं धनी गृहपति भिक्षुओं के लिए विहारों को बनवा उनके लिए क्षेत्र, गृह, उद्यान एवं आराम आदि का दान करते रहे हैं । उस प्रकार दी हुई भूमि में रहने वाले लोग और पशु आदि भी इन विहारों के अधीन माने जाते थे । ये दानपत्र घातुमयी पट्टिका पर उत्कीर्ण होते थे और इनका पीढ़ी दर पीढ़ी राजाओं के द्वारा आदर किया जाता था (द्र०—लेग, फाश्येन, पृ० ४३, तु०—जाइत्स, फाश्येन, पृ० २१) ।

गुप्तकाल में मथुरा का कुपाणकालीन महत्त्व घटा नहीं था । यहाँ से शिल्प के अवशेषों को देखने से यह प्रकट होता है कि ५वीं और ७वीं शताब्दियों के मध्य में कला का जो स्वर्णयुग विदित है उसमें मथुरा की बौद्ध प्रतिमाओं का अपना सुरक्षित स्थान है । गुप्तकालीन कला के परिष्कार और परिनिष्पन्न सौष्ठव की भूरि-भूरि प्रशंसा की गयी है । इसमें कोई सन्देह नहीं कि इस समय की बुद्ध प्रतिमा विष्वक्कला की चिरन्तन कृतियों में गिनी जायगी । सामान्यतः गुप्तकालीन बुद्ध-प्रतिमा में शीर्ष के प्रभाचक्र में एक-केन्द्रिक वृत्तों में अलंकरण उत्कीर्ण होते हैं, केश सावर्त प्रदर्शित किये जाते हैं, ऊर्णा का प्रदर्शन नहीं होता, भौहों का आलेखन निराला है, नयन कुड्मलाकार होते हैं, अंगुलियों का जालवद्ध निरूपण होता है, नख-शिख वारीक, मुखाकृति शान्त और प्रसन्न, परिधान का तनु-मग्न रूप में अर्थात् 'मग्नाशुक' के रूप में निरूपण, तथा अनेक मुद्राओं का प्रदर्शन किया जाता है । मध्यदेश में बुद्ध प्रतिमाओं के इस समय दो महत्त्वपूर्ण केन्द्र थे—मथुरा और सारनाथ । इन मूर्तियों में मग्नाशुक के निरूपण में शैलीभेद देखा जा सकता है । कुछ मूर्तियों में वस्त्र का सकेत केवल उसके प्रान्त-निर्देश से होता है, कुछ में महीन रेखाओं से वस्त्र की सलवटे प्रदर्शित की जाती हैं । पहली शैली का उदाहरण धर्म-चक्र-प्रवर्तन मुद्रा में सारनाथ की प्रसिद्ध बुद्धमूर्ति है जिसे सब समय की उत्कृष्ट कलाकृतियों में रखना चाहिए । दूसरी शैली का उदा-

हरण मथुरा से प्राप्त बुद्ध की खड़ी मूर्ति है जिसमें अभयमुद्रा प्रदर्शित है और जो अब इण्डियन म्यूजियम, कलकत्ता, में रक्षित है।

श्वान-च्वाग ने अजन्ता के भित्तिचित्रों और गुहावासों का उल्लेख किया है, जिनका निर्माण कराने में अपरान्त के अर्हत् अचल का भी हाथ था। अजन्ता की २९ गुफाओं में विभिन्न युगों के उत्खात विहार और चैत्य प्राप्त होते हैं। पहले इनमें से अधिकांश में भित्तिचित्र थे, किन्तु जब से ये गुफाएँ 'आविष्कृत' हुई हैं, हवा और रोशनी के प्रभाव से अधिकांश चित्र विनष्ट हो चुके हैं अथवा हो रहे हैं। अजन्ता की चित्रकला मध्यभारतीय उत्कीर्ण-चित्र की परम्परा का विकसित और परिष्कृत रूप है। यहाँ भी बुद्ध और बोधिसत्त्व के चरित अंकित हैं तथा निरूपण-विधि सदृश है क्योंकि समान आलेख्य प्रदेश में अनेक घटनाओं का चित्रण तथा आगे-पीछे की वस्तुओं का अययार्थ रूप से नीचे-ऊपर प्रदर्शन यहाँ भी पाया जाता है। भित्ति में 'चित्रों' का विभाजन प्रायः चित्रित व्यक्तियों के केन्द्र की ओर आभिमुख्य से सूचित होता है। पशु-पौधों के चित्रण में प्रकृति का प्रेम तथा जनसकुल और उल्लसित जीवन की अभिव्यक्ति भी साँची का स्मरण दिलाती है। अजन्ता के चित्रों में नगर और अरण्य के विविध दृश्य एक आध्यात्मिक आशय से अनुप्राणित हैं। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र और स्तर में बोधिसत्त्व के आदर्श का अनुसरण सम्भव है जिसके द्वारा बुद्धत्व की प्राप्ति अभीष्ट है। गुफा की दीवारों में चित्रित बोधिसत्त्व-लीला मानो चैत्यान्त में प्रतिष्ठित बुद्ध की ओर प्रत्यक्ष सकेत है।

चित्रण के पहले गुफा की शिलामयी सतह पर गोबर, तुष, शिलाचूर्ण आदि का लेप किया जाता था। इसके ऊपर चूने का लेप होता था तथा आलेखन के पूर्व आलेख्य-भूमि को जल-सिक्त किया जाता था। गैरिक वर्ण में रूपरेखा खींच कर काले रंग से उसका आवश्यक सशोधन किया जाता था। उन्मीलन में उपयुक्त रंग कुछ ही थे जिनमें लाल और नीला प्रधान थे। कहा गया है, "रेखा प्रशसन्त्याचार्या" आचार्य-गण रेखा के सहारे चित्र आँकते हैं। इस कसौटी पर अजन्ता के चित्र अपना सानी नहीं रखते। गुहाभित्ति की विपुल भूमि पर जिस निर्वाच, निश्चक और निर्दोष रूप से रेखाएँ खींची गयी हैं, और उनके सहारे सूक्ष्मातिसूक्ष्म भावों की व्यञ्जना की गयी है, उसकी समुचित प्रशंसा अथवा वर्णन असम्भव है। "गिरा अनयन, नयन विनु वानी"। यो तो एशिया की चित्रकला में सर्वत्र रेखा का प्राधान्य है, किन्तु अजन्ता के रेखाकन में अपनी विशिष्टता है। फारसी चित्रों में रेखा मानो वारीक सजावट की रेखा है।

चीनी चित्रों में रेखा एक व्यञ्जक सकेतमात्र है। अजन्ता में रेखा मानो किसी महा-काव्य का छन्द है।

बौद्ध चित्रकला के लिए अजन्ता एक शाश्वत प्रेरणा थी। मध्यएशिया में दन्दान उलिक, किजिल, मिरान, और तुन-ह्वंग तक उसके प्रभाव का विस्तार आलक्ष्य है। यही नहीं, जापान के प्रसिद्ध पर अभाग्यवश विनष्ट भित्तिचित्रों तक अजन्ता की परम्परा देखी जा सकती थी।<sup>१००</sup>

१००—अजन्ता पर द्र०—ग्रिफिथ्स, पेंटिंग्स इन दि बुघिस्ट कैव टेम्पल्स ऑव अजन्ता, २ जि०, १८९६-७; लेडी हेंरिंगम, अजन्ता फ्रेस्कोज, १९१५; यजदानी, अजन्ता, ३ जि०, १९३१-४६।

## अध्याय ५

### हीनयान के सम्प्रदाय—स्थविरवाद

इतिहास और साहित्य—तीसरी सगीति के अनन्तर—पालि परम्परा के अनुसार पाटलिपुत्र की सगीति में मौद्गलीपुत्र तिष्य के द्वारा निकायान्तरीय मतों का खण्डन कथावत्यु में सगृहीत है। श्रीमती राजजडेविड्स का यह मत युक्तियुक्त है कि समस्त कथावत्यु की रचना एक समय की नहीं है<sup>१</sup>। उस ग्रन्थ का प्रारम्भिक अंश सम्भवतः अशोककालीन है, किन्तु पीछे अन्य विप्रतिपत्तियों का निराकरण भी उसमें जुड़ कर गन्थ का वर्तमान रूप सम्पन्न हुआ। पुद्गल-कथा ग्रन्थ में अपने प्रथम स्थान एवं भाषागत दलक्षण्य के कारण प्राचीनतम प्रतीति होती है। एवं वात्सीपुत्रीयो को स्थविरो का प्रधान विरोधी सूचित करती है। अन्यत्र कथावत्यु में महासाधिक, सर्वास्तिवादी एवं काश्यपीय सिद्धान्तों का विशेष रूप से खण्डन मिलता है। निकायसंग्रह के अनुसार तृतीय सगीति में स्थविरो के प्रधान विरोधी महासाधिक थे<sup>२</sup>। सर्वास्तिवादियों को भी स्थविरो के विरोध में अग्रणी कहा गया है<sup>३</sup>। ज्ञानप्रस्थान के रचयिता कात्यायनीपुत्र का सर्वास्तिवादियों में वही स्थान है जो कि मौद्गलीपुत्र का स्थविरो में। सम्भवतः सर्वास्तिवादी अभिधर्म के विज्ञानपाद नाम के ग्रन्थ में जिस मौद्गल्यायन का उल्लेख है वह मौद्गलीपुत्र तिष्य ही हो। यह स्मरणीय है कि सर्वास्तिवादियों के अनुसार अशोक के धर्म-गुण मौद्गलीपुत्र न होकर उपगुप्त थे जो कि मथुरा के सघ के प्रधान थे। ऐसा प्रतीत होता है कि तृतीय सगीति के अनन्तर सघ से अ-स्थविरवादी भिक्षुओं के निकाले जाने के कारण एवं अशोक तथा मघ के प्रत्यन्त प्रदेशों में एवं विदेश में धर्म-प्रचार के प्रयत्न के कारण बौद्ध-निकायों का स्थानान्तरण, प्रसार एवं बहुलीकरण हुआ। महासाधिक भिक्षु मगध से निष्कासित होकर द्वितीय महादेव की अध्यक्षता में

१—पॉइन्ट्स ऑफ् फॉन्ट्रोवर्सो, भूमिका।

२—जु०—दत्त, अल्लो मोनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० २, पृ० २६८।

३—दारा, ले सेफ्त, पृ० ३३।

अन्ध्र-देश की ओर अग्रसर हुए। निकायसंग्रह के अनुसार तीमरी सगीति के अनन्तर महासाधिक नौ शाखाओं में बँट गये—हेमवत, राजगिरिय, सिद्धत्थक, पुव्वसेल, अपर-सेल, वाजिरिय, वेतुल्लक, अन्धक, अञ्ज-महासाधिक। सर्वास्तिवादी मथुरा से उत्तरा-पथ, विशेषतः कश्मीर की ओर अग्रसर हुए। मज्झन्तिक अथवा मध्यान्तिक के द्वारा इस समय कश्मीर में सद्धर्म का प्रचार अनेक आकरों से विदित होता है। धर्मगुप्त और काश्यपीय निकायों की उड्डियान और गन्वार में स्थापना हुई। हिमवत् प्रदेश में ही कदाचित् काश्यपीयों से सम्बद्ध हैमवतो का प्रचार हुआ। अवन्ति और विदिशा से दक्षिण-पश्चिम की ओर वात्सीपुत्रीय, महीशासक और स्थविरो का प्रसार हुआ।

**पालि साहित्य और भाषा**—थेरवादी साहित्य पालि में निबद्ध है और इसका यह विशेष महत्त्व है कि किसी भी अन्य बौद्ध सम्प्रदाय का साहित्य इनने प्राचीन और सर्वांग-सम्पूर्ण रूप से मूल भारतीय भाषा में उपलब्ध नहीं है। उसी कारण अनेक विद्वान् पालि साहित्य को ही प्राचीनतम एवं प्रामाणिकतम बौद्ध साहित्य स्वीकार करते हैं। अन्य सम्प्रदायों के प्राचीन साहित्य के चीनी अथवा तिब्बती अनुवाद बहुत उपयोगी होते हुए भी यह निर्विवाद है कि उनके मूल के अधिकांश का नाश हो जाने के कारण पालि-साहित्य से ही प्राचीन सद्धर्म का सबसे पूर्ण और प्रामाणिक विवरण प्राप्त हो सकता है। अभिधर्म को छोड़ कर पालि-त्रिपिटक का अधिकांश सैहलक साम्प्रदायिकता से अविकृत है।

वस्तुतः पालि शब्द के अर्थ 'पक्व', "पाठ", अथवा 'मूल ग्रन्थ या सन्दर्भ', होते हैं। इसी कारण आजकल जिस भाषा में इन मूल ग्रन्थों की रचना है उसे भी पालि-भाषा कहा जाता है, एवं यही अर्थ आजकल सुप्रचलित हो गया है। यह भाषा मध्य-भारतीय उद्गम की एक प्राचीन प्राकृत है जिसने परिष्कृत साहित्यिक रूप धारण कर लिया है। यह अवश्य स्मरणीय है कि उपलब्ध पालि त्रिपिटक की भाषा सर्वत्र एकरस नहीं है। उसमें विभिन्न काल और प्रदेशों के चिह्न मिलते हैं, किन्तु पालि के वैकासिक

४-दे०—ऊपर।

५-बंकाक से पालि-त्रिपिटक स्यासी लिपि में १८९४ में प्रकाशित हुआ था।

सिंहली, बर्मी, रोमन और नागरी लिपियों में भी त्रिपिटक के न्यूनगधिक जंश प्रकाशित हुए हैं। सामान्य विवरण के लिए द्र०—विन्टरनिट्स, पूर्व०, जि०

२; बी० सी० लॉ, हिस्ट्री ऑफ् पालि लिटरेचर; पाण्डे, ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म।

६-विषय निम्न-प्रस्त है—द्र०—ऑरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० ५७३-७४।



स्त्रो का एव प्रादेशिक प्रभावो का यथेष्ट सूक्ष्म विवेचन अभी तक नहीं हो पाया है। बुद्धघोष के अनुसार पालि वास्तव में मागधी है। बुद्ध भगवान् ने अवश्य मागधी में देशना की, किन्तु पालि को मागधी नहीं माना जा सकता क्योंकि उसमें मागधी के प्रसिद्ध लक्षण उपलब्ध नहीं होते—‘र’ के स्थान पर ‘ल’, एव ‘स’ के स्थान पर ‘श’ रखने की प्रवृत्ति, तथा अकारान्त पुल्लिङ्ग एव नपुंसक-लिङ्ग के एक वचन की प्रथमा विभक्ति में ‘ए’ का प्रयोग। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि बुद्ध भगवान् ने अपने शिष्यों को यह अनुमति दी थी कि वे उनके उपदेशों को अपनी-अपनी बोली में याद रखें। अतएव मूल देशना मागधी में होते हुए भी मागधी के संरक्षण का विशेष प्रयास न किया गया तो आश्चर्य नहीं है।

सिंहल में पालि-त्रिपिटक महेन्द्र लाये थे। वे विदिशा के निवासी थे और वही से पश्चिमी तट के मार्ग से कदाचित् सिंहल पहुँचे। अतएव यह स्वाभाविक है कि वे अपने प्रदेश में प्रचलित त्रिपिटक लाये हो एव उसी प्रदेश की बोली में वह निबद्ध हो। पालि की तुलना खारवेल के अभिलेख की भाषा से की गयी है एव अशोक की गिरनार में उपलब्ध धर्म-लिपियों से भी उसका सादृश्य बताया गया है। एक प्राचीन परम्परा के अनुसार स्थविरवादी पिटक पैशाची में था। यह पैशाची कदाचित् उत्तरपश्चिम की भाषा न होकर मध्य-भारत की थी, जिसमें कि कालान्तर में गुणादय ने बृहत्कथा की रचना की। ये सब प्रकट सादृश्य एव अनुश्रुतियाँ पालि को मध्य-भारतीय सिद्ध करती हैं। स्थविरवाद के प्रसार की दिशा का स्मरण करने से यही सम्भावना दृढतर होती है कि पालि विदिशा और अवन्ति के प्रदेश की बोली रही होगी।

पालि-त्रिपिटक—जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, बौद्ध परम्परा के अनुसार धर्म और विनय का संग्रह पहली संगीति में हुआ था एव अभिधर्म का अन्तिम ग्रन्थ कथा-वत्थु तीसरी संगीति में रचा गया। अभिधर्म को बुद्धवचन नहीं माना जा सकता और यह प्रायः सर्व-सम्मत है कि विभिन्न उपलब्ध अभिधर्मों की—जिनमें सर्वास्तिवादी एव थेरेवादी अभिधर्म प्रधान हैं—तुलना करने पर उनकी निकाय-भेद से उत्तरकालीनता एव साम्प्रदायिकता स्पष्ट हो जाती है। विनय और सूत्र पिटकों की विभिन्न साम्प्रदायिक प्रतियों के उपलब्ध तुलनीय अंगों की आलोचना से यह प्रतीत होता है कि वे किसी अभिन्न मूल पर आधारित रहे होंगे। इन साम्प्रदायिक प्रतियों में प्रधान भेद प्रायः

७—“सकाय निरुत्तियाँ”—चुल्लवग्ग (ऊपर उद्धृत), यहाँ “स्व” का संकेत श्रोताग्री की ओर मानना ही ठीक है।

वस्तुगत न होकर सग्रह, क्रम एव विस्तार के विषय में है। सूत्रपिटक के खुदक-निकाय अथवा क्षुद्रकागम की स्थिति इस प्रसंग में निराली है। इसके अग्यन्तर अनेक ग्रन्थ सगृहीत हैं और अपने वर्तमान रूप में इस सग्रह को साम्प्रदायिक कहना होगा, यद्यपि इसके अन्तर्गत अनेक प्राचीन और सर्व-निकाय-सम्मत सन्दर्भों की सत्ता निर्विवाद है।

ईसापूर्व दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में पेटकी, सुत्तन्तिक, पञ्चनेकायिक आदि पदों के उपलब्ध होने से पिटकों की प्राचीनता द्योतित होती है। अशोक के द्वारा निर्दिष्ट धर्म-पर्याय प्रस्तुत त्रिपिटक के ही भाग प्रतीत होते हैं और यह भी उनकी प्राचीनता एवं प्रामाणिकता का समर्थक है। त्रिपिटक में अशोक के नाम का अनुल्लेख भी इस प्रसंग में स्मरणीय है। अशोक के समय तक कम-से-कम विनयपिटक एवं सूत्रपिटक के चार-निकायों तथा पाँचवें निकाय के अनेक अंशों की रचना हो चुकी थी। अभिधर्म का कितना भाग उस साहित्य के अन्तर्गत था जिसे अशोक के समय में महेन्द्र सिंहल ले गये, यह कहना कठिन है। भारत और ताम्रपर्णी का सम्बन्ध उन दिनों और पीछे बराबर बना हुआ था। अतएव यह सम्भव है कि कुछ धर्म-ग्रन्थ अशोक के बाद दक्षिण-भारत से भी सिंहल पहुँचे हों। इस कल्पना के समर्थन के लिए साक्षात् प्रमाण बहुत नहीं हैं तथापि कुछ संकेत प्राप्त होते हैं। कथावत्थु की अट्ठकथा के अनुसार कथावत्थु में 'अन्धको' के एव उनकी शाखाओं के अनेक मत उल्लिखित हैं। ये मत, विशेषतः 'वैतुल्यको' के, अशोक से उत्तरकालीन हैं एवं दक्षिण-भारतीय हैं। दक्षिणभारत से सिंहल का सम्बन्ध अनेक उल्लेखों से विदित है। इस प्रकार यह प्रतिपादित करना सत्य से विदूर न होगा कि वर्तमान पालि त्रिपिटक का अधिकांश अशोक से पूर्वकालीन है। सम्भवतः अभिधम्म के कुछ अंश, विशेषतः कथावत्थु अशोक के परवर्ती हों। ई० पू० पहली शताब्दी में समस्त त्रिपिटक सिंहल में वट्टगामणि के शासन-काल में लिखा गया था। परम्परा के अनुसार अट्ठकथा भी इसी समय लिपिबद्ध हुई। बुद्धघोष की अट्ठकथाओं से अनुमेय है कि इन पुरानी अट्ठकथाओं में बुद्धकालीन भारत के सम्बन्ध में कितनी सूक्ष्म जानकारी थी। अतः उन अट्ठकथाओं को भी त्रिपिटक के साथ समानीत व्याख्या की परम्परा पर आधारित मानना होगा।

थेरवादी मत के अनुसार बुद्ध-वचन तीन पिटकों में, पाँच निकायों में, नव अंगों में, अथवा चौरासी हजार धर्मस्कन्धों में सगृहीत हैं। तीन पिटक प्रसिद्ध हैं—विनय-

पिटक, सुत्तन्त-पिटक एवं अभिघम्मपिटक। पिटक शब्द के अर्थ 'पर्याप्ति' एवं 'भाजन' किये गये हैं।

'परियत्ति' (पर्याप्ति) शब्द के अर्थ सामर्थ्य अथवा शिक्षा अभिप्रेत है। भाजन अथवा पात्र के अर्थ में पिटक शब्द का प्रयोग सुविदित है एवं कदाचित् पिटक शब्द का प्रयोग प्रारम्भ में राशीकृत शिक्षा के अनुप्रदाय को सूचित करने के लिए हुआ। जैसे बाह्यकी की परम्परा से पिटकी में राशीकृत उत्खात मृत्तिका आदि का अनुप्रदान होना है, ऐसे ही शिक्षा का भी विभिन्न सुत्तन्तिक विनयधर एवं मातिकाधर स्वविरो की गुरु-शिष्य परम्परा के द्वारा विभिन्न राशियों अथवा पिटकी में अनुप्रदाय होता रहा है।

इन तीन पिटकी को कमज आज्ञा, व्यवहार एवं परमार्थ की देशना, यथापराध, यथानुलोम एवं यथाधर्म शासन, तथा सवरासवर, दृष्टिविनिवेष्टन, एवं नामरूप-परिच्छेद की कथा कहा गया है। विनयपिटक में अपराधों का शासन है, आज्ञा का बाहुल्य है, एवं सवरासवरकी कथा है। सुत्तन्त-पिटक में व्यवहार की देशना है, अनेक मतों की चित्तप्रकृति एवं प्रवृत्ति के अनुरूप ( अनुतोम ) शासन है, तथा वासठदृष्टियों के खडन की कथा है। अभिघम्मपिटक में परमार्थ देशना है, अहं एवं मम में अभिनिवेश करने वाले जीव के स्थान पर धर्मपुज-मात्र का शासन है तथा नाम-रूप को परिभाषित किया गया है। विनयपिटक की शिक्षा अधिशीलशिक्षा है, सुत्तन्तपिटक की अधिचित्त शिक्षा एवं अभिघम्मपिटक की अधिप्रज्ञ शिक्षा है। विनयपिटक के परिशीलन से व्यक्तिकम-प्रहाण होता है, सुत्तन्त-पिटक से पर्यवस्थान-प्रहाण, अभिघम्मपिटक से अनुशयप्रहाण"।

विनय और सुत्तपिटक—विनयपिटक का सामान्य विवरण ऊपर दिया जा चुका है। यह उल्लेखनीय है कि पालि विनय में प्रातिमोक्ष सूत्र अलग से नहीं रखे गये हैं, किन्तु विभाग के अन्तर्गत रूप में ही प्रस्तुत किये गये हैं। सम्पूर्ण विभाग को, जिसमें भिक्षु-प्रातिमोक्ष सूत्र का एवं भिक्षुणी-प्रातिमोक्ष-सूत्र का प्राचीन व्याख्यान है, दो विभागों में बांट दिया गया है जिन्हें पाराजिक एवं पाचित्तिय की आख्या दी गयी है।

१-२०,—पिटकं पिटकत्थविदू परियत्तिभाजनत्थतो आहु ।

तेन समोधानेत्वा तथो पि विनयादयो व्येध्या ॥

(अट्ठसालिनी, पृ० १८)

१०-२०—अट्ठसालिनी, पृ० १८ प्र० ।

खधक मे महावग्ग एव चुल्लवग्ग के दो विभाग सगृहीत हैं। सम्बोधि के समनन्तर बुद्धचर्या के विवरण से महावग्ग का प्रारम्भ होता है एव राजगृह मे शारिपुत्र-मौद्गल्या-यन की प्रव्रज्या तक बुद्ध के जीवनचरित्र का निरूपण कर उसमे प्रव्रज्या, उपसम्पदा आदि के लिए अपेक्षित सामान्य नियमो का वर्णन है। जिन परिस्थितियो मे नियम बनाने की आवश्यकता हुई, उनका कथा के रूप मे हर बार उल्लेख किया गया है। चुल्लवग्ग के अन्त मे बुद्ध की जीवनी का कोई अंश नहीं है और पहली सगीति का विवरण असम्बद्ध परिशिष्टवत् जोड़ दिया गया है। खधक के अतिरिक्त पालि विनयपिटक मे परिवार नाम से एक और भाग है। यह भाग स्पष्ट ही बहुत वाद की कृति है।

पालि सुत्तन्तपिटक पाँच निकायो मे विभक्त है—दीघनिकाय, मज्झिमनिकाय, संयुक्तनिकाय, अगुत्तरनिकाय एव खुद्दकनिकाय। दीघनिकाय मे तीन वर्गों मे ब्रह्मजाल आदि चौतिस सुत्तन्तो का संग्रह है। परम्परा के अनुसार दीघनिकाय का नाम उसके अन्तर्गत सूत्रों के प्रमाणदैर्घ्य के कारण है। चीनी भाषा मे उपलब्ध दीर्घागम मे कुल तीस सूत्र हैं, जिनमे से छ पालि दीघनिकाय मे कम-से-कम उन्ही नामों से उपलब्ध नहीं होते हैं। ऐसे ही, दीघनिकाय के दस सुत्तन्त दीर्घागम मे उपलब्ध नहीं होते। इनमे से कुछ आगमान्तर अथवा निकायान्तर मे मिलते हैं, जिससे यह सूचित होता है कि विभिन्न सम्प्रदायों मे सूत्रान्तो का समान रूप से राशीकरण नहीं हुआ। मज्झिम-निकाय एव मध्यमागम, संयुक्तनिकाय एव संयुक्त-आगम की तुलना से भी यह निष्कर्ष समर्थित होता है। सूत्रों का क्रम भी इन सम्प्रदायों में बहुत विभेद प्रकट करता है। फ्रांके महोदय ने पालि दीघनि ाय मे ब्रह्मजाल सुत्तन्त के अग्रवर्ती होने के कारण उसके क्रम को अधिक प्रामाणिक कहा है और यह सुझाव युक्तियुक्त प्रतीत होता है। पालि दीघनिकाय के दूसरे एव तीसरे भाग पहले की अपेक्षा साधारणतः परवर्ती सूत्रान्तो को प्रस्तुत करते हैं, किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि दीघनिकाय के पहले दस सुत्तन्त सम्पूर्णतः वाद के बीस सुत्तन्तो से प्राचीन हैं। सुत्तन्तो मे अनेक स्थलो पर अनेक स्तर सगृहीत हैं। उदाहरण के लिए महापरि-निव्वान सुत्तन्त मे बहुत प्राचीन सामग्री के साथ-साथ बहुत बाद तक संयोजित सामग्री उपलब्ध होती है। ब्रह्मजाल-सुत्तन्त में प्राचीन

११—चीनी त्रिपिटक पर द्र०—तन्जियो, कैंटेलोग; ; सी० अकानुमा, कम्पेरेटिव कैंटे-  
लोग ऑब् दि चाइनीज़ आगमज़ एण्ड दि पालि (टोकियो १९५८);  
आनेसाकि, जे० आर० ए० एस०, १९०१, पृ० ८९५ प्र०। पालि निकायो  
का द्वािस्तुत आलोचन द्र०—ओरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, भाग १।

सामग्री का अपेक्षाकृत उत्तरकालीन विवरण प्रस्तुत है। सामञ्जस्यफलसुत्तन्त अवश्य बहुत प्राचीन प्रतीत होता है।

मज्झिमनिकाय में मध्यम प्रमाण के एक सौ बावन सूत्रों का पन्द्रह वर्गों में संग्रह किया गया है। स्पष्ट ही इस प्रकार का वर्गीकरण उत्तरकालीन है। चीनी मध्यमागम की तुलना में भी सूत्रों के क्रम और संग्रह की प्रामाणिकता पर सन्देह उत्पन्न होता है। अन्तिम पण्णास में अपेक्षाकृत उत्तरकालीन सूत्रों का संग्रह प्रतीत होता है। अपेक्षाकृत प्राचीन सूत्रों में निम्नांकित सूत्रों का निर्देश किया जा सकता है—

सूत्र सख्या ७, १७, २४, २९, २६, ६१, ६३, ७१, १०८, १४०, १४४, १५२।

सयुक्तनिकाय में, परम्परा के अनुसार, ७७६२ सूत्रों का पाँच वर्गों में संग्रह किया गया है। पहला वर्ग सगायवग्ग, दूसरा निदानवग्ग, तीसरा खधवग्ग, चौथा सक्कायतनवग्ग एवं पाचवा महावग्ग है। चीनी भाषा में सयुक्तागम के तीन भेद उपलब्ध होते हैं, जिनमें क्रम एवं वस्तु के संग्रह में अपेक्षाकृत अधिक वैविध्य प्रकट होता है। सयुक्तनिकाय के कुछ सूत्रों में अत्यन्त प्राचीन सदर्थ संरक्षित हैं, किन्तु अधिकतर में सूचीकरण एवं परिगणन की परवर्ती शैली का प्राधान्य है। अगुत्तर-निकाय में प्राचीन अनुश्रुति के अनुसार ९५५७ सूत्रों का संग्रह है। वस्तुतः अगुत्तर में २३४४ सूत्रों से अधिक उपलब्ध नहीं होते। ये सूत्र १६० वर्गों में विभक्त हैं। इन वर्गों का ग्यारह निपातो में संग्रह किया गया है। इन निपातों में सूत्रों को इस प्रकार से रखा गया है कि उनमें वर्ण्य वस्तु की सख्या में एकोत्तर वृद्धि का क्रम प्रदर्शित हो। इसी कारण समस्त संग्रह का नाम अगुत्तरनिकाय अथवा एकोत्तरागम पड़ा। ग्यारहवाँ निपात स्पष्टतः अप्रामाणिक है। इस प्रसंग में अभिधर्मकोश-व्याख्या की यह उक्ति स्मरणीय है—

‘तथाहि एकोत्तरिकागम आगताद् धर्म-निर्देश आसीदिदानी तु आदशकाद् दृश्यत इति ॥’

खुद्दकनिकाय के सम्बन्ध में बुद्धघोष का कहना है कि चार निकायों को छोड़कर शेष द्वाद्वचन—विनयपिटक और अभिधम्मपिटक तथा खुद्दकपाठ आदि पन्द्रह ग्रन्थ—सब खुद्दक-निकाय हैं—

किन्तु प्रायः खुद्दक-निकाय शब्द से खुद्दक-पाठ आदि सन्दर्भ ही सूचित होते हैं। इनके नाम इस प्रकार हैं—खुद्दकपाठ, धम्मपद, उदान, इतिवृत्तक, सुत्तनिपात, विमानवत्थु, पेतवत्थु, येरागाथा, येरीगाथा, जातक, निहेस, पटिसम्भिदा, अपदान, बुद्धवम एवं चरियापिटक। इनमें से अनेक ग्रन्थ संस्कृत में भी उपलब्ध थे। चीनी त्रिपिटक में धर्मपद के चार अनुवाद प्राप्त होते हैं। धर्मपद एक विविध और प्रकीर्ण संग्रह प्रतीत

होता है। इस प्रकार के वैराग्यपरक पद्य शान्तिपर्व तथा सूयगडग आदि में भी उपलब्ध होते हैं। उदान में पद्यमय उदानों की अपेक्षा कथाएँ परवर्ती लगती हैं। इतिवृत्तक में ११२ सूत्र चार निपातो में सगृहीत हैं। तु-निपात का इतिवृत्तक के चीनी अनुवाद में अभाव है। पहले दो निपात एवं तीसरे के पूर्वार्ध में अपेक्षाकृत प्राचीन सुत्तो का संग्रह है। सुत्त-निपात अत्यन्त महत्त्वपूर्ण एवं प्राचीन सन्दर्भ है, विशेषतः इसके पारायण और अट्ठकवग्ग।

विमानवत्थु और पेतवत्थु स्पष्ट ही परवर्ती ग्रन्थ हैं। विमानवत्थु में देवलोक के प्रासादों<sup>११</sup> की महिमा वर्णित है। इसमें सात वर्गों में तिरासी (८३) कथाएँ दी हुई हैं। पेतवत्थु में चार वर्गों में ५१ कथाएँ हैं जिनमें कि अपुण्यत्मा प्रेतों के दुःख का विवरण है। थेरगाथा एवं थेरीगाथा में भिक्षुओं और भिक्षुणियों की निर्मित गाथाएँ सगृहीत हैं। ये दोनों संग्रह एक प्रकार के प्राचीन काव्यसंग्रह हैं। थेरगाथा में बाह्य प्रकृति के सौन्दर्य की ओर भी दृष्टि उन्मीलित है। थेरगाथाएँ १२७९ हैं एवं थेरीगाथाएँ ५२२। जातक में भी पद्य संग्रह है जिसमें कि प्रत्येक गाथा के साथ किसी जातक-कथा का आक्षेप अभीष्ट है। इन पद्यमय कथाओं का इस समय केवल जातकट्ठवण्णना नाम की जातको की टीका से ही पता चलता है। ये कथाएँ बुद्ध के पूर्व-जन्मों से सम्बन्ध रखती हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि बहुधा नाना प्रचलित कथाओं को परिवर्तित कर एवं सद्धर्म के उपयोगी बनाकर इस संग्रह में रख दिया गया है। भारतीय कथासाहित्य का यह सबसे प्राचीन संग्रह है। निद्देस सुत्तनिपात की टीका है। पटिसम्भिममग्ग में आध्यात्मिक साक्षात्कारात्मक ज्ञान का विवरण प्रस्तुत किया गया है। अपदान में पद्यमय कथाओं का संग्रह है जिनमें विशिष्ट बौद्धों के उदारचरितों का वर्णन है। इनकी तुलना संस्कृत बौद्ध साहित्य के अवदानों से करनी चाहिए। बुद्धवस भी पद्यात्मक है एवं इसमें २४ पूर्ववर्ती बौद्धों की तथा गौतम बुद्ध की कथा कही गयी है। चरियापिटक २५ पद्यमय जातको का संग्रह है। इसमें १० पारमिताओं का विवरण प्राप्त होता है।

अट्ठकथाएँ—ऊपर कहा जा चुका है कि महावस के अनुसार महेन्द्र अपने साथ अट्ठकथाएँ भी लाये थे। ये अट्ठकथाएँ सिंहली भाषा में अनेक शताब्दियों तक उपलब्ध थी, किन्तु अब लुप्त हो चुकी हैं। इनमें विनय की अट्ठकथा का नाम कुरुन्दी था। सुत्तपिटक की अट्ठकथा महाअट्ठकथा कही जाती थी एवं अभिघम्म की अट्ठकथा

१२-अट्ठसालिनी, पृ० २२, “दीघ ओदि इन चार निकायो को छोड़कर शेष बुद्ध-वचन खुद्दक-निकाय है।”

महापच्चरी के नाम से प्रसिद्ध थी। चुल्लपच्चरी, अन्धट्ठकथा, पण्णवार, एव सखे-पट्ठकथा के नाम भी प्राप्त होते हैं। बुद्धघोष ने इन अट्ठकथाओं के आधार पर पालि में अट्ठकथाएँ लिखी। बुद्धघोष के जीवनचरित का विवरण महावस से प्राप्त होता है।

### अभिधर्म का उद्भव और विकास

बुद्धघोष के द्वारा उल्लिखित परम्परा<sup>१३</sup> के अनुसार तथागत ने सम्बोधि के चतुर्थ सप्ताह में अभिधर्म के तत्त्वों का प्रत्यवमर्श किया तथा 'महाप्रकरण' के चौबीस प्रत्ययों में ही उनकी सर्वज्ञता ने अपने अनुरूप अवकाश का लाभ किया। उस समय उनके शरीर से ६ रंगों की रश्मियाँ निष्क्रान्त हुईं। चित्त से समुद्गत इस प्रकाश का प्रसार वस्तुतः अभिधर्म के ज्ञान का अनुभव एव एक प्रकार की मानसिक देशना थी। पीछे त्रयस्त्रिंश देवलोक में मातृ प्रमुख देवताओं को उन्होंने तीन महीने में अभिधर्म का उपदेश किया एव "निर्मित" बुद्ध को अपने स्थान पर छोड़ कर अपने उपदेश का मर्म प्रतिदिन सारिपुत्त को अनवतप्त-सर के तीर पर पिण्डदान-परिभोग के अनन्तर चन्दन-वन में बताया। सारिपुत्त ने अपने ५०० शिष्यों को उपदेश किया।

बुद्धघोष के अनुसार पहली सगीति में अभिधम्म का भी सगायन हुआ। यह उल्लेखनीय है कि एक परम्परा के अनुसार अभिधम्म का खुट्ठक निकाय में संग्रह किया जाता था। पालि अभिधर्म-पिटक का विकास सम्भवतः मातृकाओं से हुआ है जिनका उल्लेख विनयपिटक में प्राप्त होता है। मातृकाएँ 'धर्मों' की सूचियाँ थीं। धम्मसंगणि का प्रारम्भ एक मातृका से होता है और उसी को अभिधम्म-पिटक का मूल कहा गया है। पुगलपञ्चाङ्गति और धातुकथा भी मातृकाओं से प्रारम्भ होती हैं।

यह स्मरणीय है कि अभिधम्मपिटक में प्रायः उन्हीं सिद्धान्तों का विश्लेषण और रीतिवद्ध प्रतिपादन किया गया है जो सुत्तपिटक में बीजरूप से उपलब्ध होते हैं। बुद्धघोष ने अभिधर्म की देशना को परमार्थ देशना अथवा निष्पर्याय देशना कहा है। पिटकान्तर से विभेदपूर्वक यहाँ कथादि वर्जित, शुष्क तात्त्विक निरूपण किया गया है।

(२) धर्म और अभिधर्म—प्रारम्भ से ही बौद्ध धर्म में मनोवैज्ञानिक विश्लेषण-पूर्वक नैतिक साधन पर जोर दिया गया था। बौद्ध भिक्षु के लिए आवश्यक था कि वह पुण्यभागीय गुणों का संग्रह करे तथा अपुण्यभागीय अवगुणों का त्याग, एव निरन्तर जागरूकता, सतर्कता और विवेक के द्वारा तृष्णा और असत्कर्म से अपनी रक्षा करे।

साधारण मनुष्य देह और चित्त के व्यापारो को आत्मिक व्यापार समझकर उनके सम्मुख विवश हो जाता है। काम हो, क्रोध हो, आलस्य हो, उत्तेजना हो, इन सब प्रवृत्तियों को अपनी प्रवृत्ति समझकर लोग उनके अनुसार कर्म अथवा अकर्मण्यता में निरत रहते हैं। सद्धर्म के अनुसार मानसिक व्यापार एवं अनुभव की प्रक्रिया एक अस्थिर प्रवाह है जिसमें अनेक तत्वों का सयोग और वियोग निरन्तर होता रहता है। कार्य-कारण-भाव से परतन्त्र इस प्रक्रिया में किसी प्रकार की आत्मा अथवा आत्मीयता की वास्तविक सत्ता नहीं है। जैसे कार्य-कारण-भाव से परतन्त्र बीजाकुर न्याय से वनस्पति जगत् का जीवन-चक्र चलता रहता है, ऐसे ही अविद्या, काम, कर्म और दुःख का नियत प्रवाह मानव-जीवन में भी अनादि काल से प्रवृत्त है। फलतः बाह्य प्रकृति एवं आध्यात्मिक अथवा आभ्यन्तरिक प्रकृति को नाना तत्वों में विभाजित कर उनके परस्पर कार्यकारण-सम्बन्ध के परिज्ञान का प्रयत्न बौद्धों के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण बन गया। जिन नाना तत्वों में अनुभव को विभाजित किया गया वेही अभिधर्म में धर्म अथवा धम्म कहे गये। धर्म शब्द के पूर्व-इतिहास का ऊपर निर्देश किया जा चुका है। यह स्मरणीय है कि प्राचीन बौद्ध प्रयोग में धर्म-शब्द से प्रायः दो अर्थ सूचित होते हैं—अतर्क्य परमार्थ तत्त्व एवं नाना अनित्य सत्कार। सस्कृत और असस्कृत धर्मों का भेद भी सूत्रान्तो में उपलब्ध होता है, एवं धर्म को कुछ स्थलों पर 'रूप' का प्रतियोगी माना गया है। बुद्धघोष का कहना है 'धम्मसदो पनायं परियत्ति-हेतु-गुण-निस्सत्तनिग्जीवतादीसु दिस्सति। अत्तनो पन सभावघारेन्तीति धम्मा। धारियन्ति वा पच्चयेहि, धारयन्ति वा यथासभावतो ति धम्मा।'<sup>१४</sup> इससे प्रकट होता है कि अभिधर्म के अनुसार आत्मा के स्थान पर "निस्सत्त्व-निर्जीव" तत्वों को प्रतिष्ठित करना चाहिए। ये तत्त्व पृथक्-पृथक् स्वभाव वाली अनेक सत्ताएँ हैं जोकि कार्यकारण भाव के अधीन निरन्तर प्रवाह-शील हैं। यह स्मरणीय है कि संयुक्त में वजिराभिक्वुनी ने "सुद्धसखारपुञ्जोय" की घोषणा पहले ही कर दी थी<sup>१५</sup>। यह विचारणीय है कि धर्म शब्द अनित्य सत्कार एवं नित्यनिर्वाण तथा भौतिक एवं मानसिक तत्वों का समान रूप से अभिधान करता है। इस व्यापक प्रयोग से यह सूचित होता है कि अनुभव की धारा में विषय और विषयी के बीच कोई अगाध खाई नहीं है। इस दृष्टिकोण को आधुनिक शब्दों में कभी यथार्थवादी (रीयलिस्ट, पॉजिटिविस्ट) माना गया है एवं कभी प्रतिभासवादी (फेनोमेनलिस्ट)



वताया गया है<sup>१६</sup>। वस्तुतः ये दोनों ही नाम भ्रामक हैं क्योंकि अभिधर्म की दृष्टि न तो बाह्यार्थ-परायण है, न केवल प्रतीति-विश्रान्त। धर्म-वस्तु-मात्र है जिसके चित्त और भूत दो प्रधान विभाग हैं। दोनों ही अनात्मक हैं एवं उनकी इस अनात्मक वस्तुसत्ता—निस्सत्त्व-निर्जीवता—की सूचना से ही स्थविरवादी बौद्ध अभिधर्म सन्तुष्ट था।

(३) अभिधर्म-“नैतिक मनोविज्ञान”—अनुभव के व्यापार और प्रक्रिया को नाना धर्मों में विभाजित करना एवं उनके सयोग और वियोग में कार्य-कारण-सम्बन्ध का विश्लेषण करना अभिधर्म का प्रधान कार्य है। यह विशेष रूप से अवधेय है कि मानसिक व्यापारों के वैज्ञानिक अध्ययन के लिए ये ही दो मौलिक सिद्धान्त हैं—अनुभव को तत्त्वग विभाजित करना, एवं उसको कार्य-कारण-नियम के परतन्त्र मानना। अनुभव को प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्मों का सघात और संतति मानकर बौद्धों ने यथार्थ में मनोविज्ञान की नींव डाली, किन्तु आधुनिक मनोविज्ञान से इस प्राचीन मनोविज्ञान के भेद विस्मरणीय नहीं हैं। आधुनिक मनोविज्ञान अपने आप को नीति-निरपेक्ष मानता है, जबकि प्राचीन मनोविश्लेषण नैतिक एवं आध्यात्मिक प्रयोजनों से प्रेरित था। इससे अधिक महत्त्व की बात यह है कि बौद्ध लोग ‘कुशल’ और ‘अकुशल’ (अर्थात् ‘गुड’ और ‘ईविल’) का भेद विज्ञानवत् शास्त्र-निरूपणीय मानते थे। इसके अतिरिक्त बौद्ध मनोविज्ञान में सामान्य मनुष्य-लोक के अतिरिक्त अन्य लोकों के अनुभव की एवं लोकोत्तर-अनुभव की भी चर्चा है। अन्ततः, आधुनिक मनोविज्ञान की दैहिक व्यापारों तथा सामाजिक भावनाओं एवं व्यवहार के विश्लेषण के साथ विशेष आसक्ति है।

(४) सूत्र-पिटक और अभिधर्म-पिटक—पूर्वोक्त विवरण से यह स्पष्ट होगा कि अभिधर्म में उन्हीं प्रवृत्तियों का विस्तार पाया जाता है जो कि बीज-रूप से प्राचीनतर सद्धर्म में सूत्रपिटक में उपलब्ध हैं। एक बड़ा भेद अवश्य आलोचनीय है। प्राचीन सद्धर्म में अवर्णनीय एवं अतर्क्य परमार्थ की चर्चा का महत्त्व था। निर्वाण का लक्ष्य निरन्तर सामने रखा जाता था एवं उसकी महिमा का उल्लेख किया जाता था। अहंकार एवं मिथ्या आत्मवाद का निराकरण होते हुए भी आत्म-गवेषणा, अध्यात्मरति एवं अस्तित्व तथा नास्तित्व के परे मध्यमा प्रतिपदा का उपदेश प्रमुख था। अभिधर्म में इन सबका प्रायः अभाव है। सारा ध्यान धर्मों के विभाजन और वर्गीकरण की ओर दिया गया है ताकि बौद्ध साधक को हर उत्पन्न होती हुई मानसिक अवस्था का नाम और कार्य परिचित हो जाय एवं उसकी भावना अथवा प्रहाण उसके लिए सम्भव हो।

धर्म का प्राचीनतम विभाजन नाम-रूप में था, यद्यपि सूत्रपिटक में धर्मों का विभाजन प्रायः पाँच स्कन्धों में पाया जाता है—रूपस्कन्ध, विज्ञानस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, सज्ञास्कन्ध एवं संस्कारस्कन्ध। इन पाँच-स्कन्धों के सघात से ही मानव जीवन का व्यापार सम्पन्न होता है एवं मोक्ष के लिए इनका प्रहाण आवश्यक है। इनको उपादान-स्कन्ध भी कहा गया है क्योंकि इनकी उत्पत्ति तृष्णा और कर्म से होती है। इनकी उद्भूति और परिणति का क्रम द्वादश निदानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद में निर्दिष्ट है। इस प्रकार सूत्रपिटक में पञ्चस्कन्धवाद एवं द्वादश निदानों के द्वारा अनुभव के जगत् का विश्लेषण किया गया है। अनेक स्थलों में स्कन्धों के स्थान पर धातुओं में एवं आयतनों में धर्मविश्लेषण किया गया है। अभिधर्मपिटक में पाँच स्कन्धों का महत्त्व घट गया है और साथ ही पुराने प्रतीत्यसमुत्पाद का। पाँच स्कन्धों के स्थान पर चित्त एवं रूप के विभाजन को पुनः प्रधान मान कर दोनों के अनेक अवान्तर विभाग किये गये हैं। इनमें चित्त के कुशल, अकुशल, एवं अव्याकृत, ये तीन विभाग सर्वप्रधान हैं। ऐसे ही प्रतीत्यसमुत्पाद का स्थान पट्ठान में नाना पञ्चयों ने ले लिया है।

अभिधर्मपिटक में धम्मसगणि, विभाग, धातुकथा, कथावत्थु, पुग्गलपञ्जत्ति, यमक और पट्ठानपकरण नाम के सात ग्रन्थ सगृहीत हैं। प्रायः अभिधम्म के ग्रन्थों में पारिभाषिक पद, उनका वर्गीकरण, और उनके अर्थ दिये गये हैं। कथावत्थु में न्यायवाक्यों का परिचय मिलता है एवं वादकथाओं का विस्तार पाया जाता है। धम्मसगणि में मातृका के अनन्तर धर्मों का अनुपद और व्यवस्थित विवरण दिया गया है। मातृका में पहले २२ त्रिक धर्मों का उल्लेख किया गया है और उसे 'त्रिक-मातिका' कहा गया है। इस सूची में सगृहीत धर्मों के कुछ उदाहरण इस प्रकार हैं—

- (१) कुशलधर्म, अकुशलधर्म, अव्याकृत धर्म,
- (२) सुखवेदना, सप्रयुक्तधर्म, दुःखवेदना, सप्रयुक्त धर्म, अदुःखासुखवेदना, सप्रयुक्त धर्म।
- (३) विपाकधर्म, विपाकधर्म-धर्म, न विपाक-धर्म न विपाकधर्म-धर्म। . . .
- (५) सक्किल्ल-साक्कलेशिक धर्म, असक्किल्ल-साक्कलेशिक धर्म, असक्किल्ल-असाक्कलेशिक धर्म,
- (६) सवितर्क-सविचार धर्म, अवितर्क-विचारमात्रधर्म, अवितर्काविचार धर्म।

इस प्रकार अनेक धर्मों का यहाँ पर त्रिधाकृत संग्रह है। अनन्तर अभिधम्म-मातिका का नाम दिया गया है और उसमें हेतुगोच्छक, चूलन्तरदुक, आसव-गोच्छक, सयोजन-गोच्छक, गन्धगोच्छक, ओष-गोच्छक, योग-गोच्छक, नीवरण-गोच्छक, परा-

मास-गोच्छक, महन्तर-दुक, उपादान-गोच्छक, किलेस-गोच्छक एव पिट्ठिदुक नाम के वर्गों में कुछ धर्मों को द्विधा विभाजित कर सगृहीत किया है, जैसे हेतुधर्म, अहेतुधर्म; सहेतुक धर्म, अहेतुक धर्म। इसके अनन्तर सुत्तन्तमातिका दी गयी है जिसमें अनेक धर्मद्विक सगृहीत हैं, जैसे, विद्याभागीय-धर्म, अविद्याभागीय-धर्म, विद्योपम धर्म, वग्नोपम धर्म, इत्यादि। कुल मिलाकर अभिधम्ममातिका में २२ तिक और १०० दुक हैं एव सुत्तन्तमातिका में ४२ दुक हैं। इनमें सुत्तन्तमातिका वाद की प्रतीत होती है। सम्पूर्ण ग्रन्थ चार खण्डों में विभक्त है—चित्तोत्पाद काड, रूपाकाड, निक्षेप-काड, और अर्थोद्धार-काड। पहले दो काड मातिका के पहले तिक की विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। तीसरे काड में दूसरे वाद के तिकों का विस्तार व्याख्यात है। चारो काडों में सक्षिप्त रूप में तिकों का एव अभिधम्ममातिका के दुकों का व्याख्यान दिया गया है। सुत्तन्त-मातिका की व्याख्या इसमें नहीं है। परम्परा के अनुसार चतुर्य काड शारिपुत्र की कृति है। अन्तिम दो काण्डों को परवर्ती मानना युक्तियुक्त प्रतीत होता है।

धम्मसंगणि का अर्थ धर्म-सम्बन्धी प्रश्नोत्तरी करना ठीक होगा<sup>१०</sup>। पहले काड का प्रारम्भ इस प्रकार होता है—‘कतमे धम्मा कुसला—इमे धम्मा कुसला’। इसी शैली में सम्पूर्ण ग्रन्थ की रचना हुई है।

(५) धम्मसंगणित्त के भेद—धम्मसंगणि के चित्तोत्पाद काण्ड में ८९ प्रकार के चित्त बताये गये हैं जिनमें २१ कुशलचित्त हैं, १२ अकुशलचित्त एव ५६ अव्याकृत। २१ कुशलचित्तों में ८ कामावचर कुशलचित्त हैं, ५ रूपावचर, ४ अरूपावचर एवं ४ लोकोत्तर। कामावचर कुशलचित्त का विस्तृत विवरण दिया गया है। इनमें ४ सोमनस्य-सहगत हैं, ४ उपेक्षा-सहगत। ये दोनों प्रकार भी ज्ञान-सम्प्रयुक्त तथा ज्ञान-विप्रयुक्त होने के साथ ही ससास्कारिक अथवा असास्कारिक होने के कारण पुनः इनका विभाजन किया गया है। रूपावचर-चित्तों का विभाग ५ ध्यानो से सम्बन्ध रखता है, अरूपावचरचित्तों का विभाग ४ आरूप्यों से एव लोकोत्तर चित्तों का विभाग ४ भागों से। वस्तुतः कुशल-चित्तों के विवरण में आध्यात्मिक साधन से सम्बद्ध विभिन्न चेतसिक अवस्थाओं का विरलेषण और निरूपण पाया जाता है। १२ अकुशल चित्तों में ८ लोभमूल हैं, २ द्वेषमूल एव २ मोहमूल। मोहमूल अकुशलचित्त या विचिकित्तासम्प्रयुक्त होता है या औद्धत्यसम्प्रयुक्त। द्वेषमूल अकुशलचित्त या ससास्कारिक होता है या असास्कारिक। लोभमूल अकुशलचित्त सोमनस्यसहगत हो सकता है एव उपेक्षासहगत,

और इनमें से प्रत्येक दृष्टिसम्प्रयुक्त अथवा विप्रयुक्त हो सकता है तथा अन्ततः ये अवान्तर विभाग भी असास्कारिक हो अथवा ससास्कारिक । अव्याकृतचित्तो में ३६ विपाक रूप हैं, २० क्रियारूप । विपाक-रूप अव्याकृत-चित्त कुशल एव अकुशल होने के कारण द्विधा विभक्त है । क्रिया के अर्थ होते हैं ऐसा व्यापार जिससे भोग्य फल उत्पन्न नहीं होता । क्रिया का तीनों लोको से सम्बन्ध होने के कारण त्रिधा विभाजन किया गया है ।

(६) चित्त का स्वरूप—इस विश्लेषण के प्रसंग में धम्मसगणि ने प्रायः शब्दान्तर-सूची प्रस्तुत कर परिभाषा का प्रयत्न किया है । उदाहरण के लिए चित्त की व्याख्या इस प्रकार है—‘चित्त, मन, मानस, हृदय, पाडुर, मन, मनायतन (मन-आयतन), मनिन्द्रिय (मन-इन्द्रिय), विज्ञान-स्कन्ध, तज्जा (तज्जन्य) मनोविज्ञान-धातु’<sup>१८</sup> । इस विवरण से चित्त के तत्त्व का द्विधा परिचय प्राप्त होता है, अन्तःकरण के रूप में एव विषयोपलब्धि के रूप में । सूत्र-पिटक में ही यह कहा जा चुका था कि मन इन्द्रियो का प्रतिगरण है अर्थात् इन्द्रियाँ नाना विषयो की सूचना मन के सम्मुख उपस्थित करती हैं और मन उनका प्रत्यनुभव अर्थात् समन्वय और व्यवस्थापन करता है । जैसे कोई राजा पाँच ग्रामों से आहूत बलि का<sup>१९</sup> । अभिधर्म में चित्त के व्यापार के लिए भी एक भौतिक आधार की सत्ता स्वीकार की गयी है, किन्तु यह भौतिक आधार देह में कहाँ है, इसका अवधारण नहीं किया गया है । पीछे के विवरण से यह स्पष्ट होता है कि हृदय को ही चित्त का भौतिक आधार स्वीकार किया जाता था<sup>२०</sup> । यद्यपि नाना चैतसिक व्यापारों के नाम एव उनका कोष-शैली से व्याख्यान धम्मसगणि में उपलब्ध होता है तथापि चित्त के अतिरिक्त अन्य चैतसिक धर्मों की तथात्वेन वर्गीकृत पृथक् सत्ता का व्याख्यान अभी प्राप्त नहीं होता । परवर्ती व्याख्यान में चैतसिक धर्म ५२ बताये गये हैं—वेदना, सज्ञा, एव सस्कार-स्कन्ध के अन्तर्गत ५० धर्म । यह स्मरणीय है कि प्रारम्भ में केवल तीन ही सस्कारों का उल्लेख मिलता है—काय-सस्कार, वाक्-सस्कार, एव चित्त-सस्कार<sup>२१</sup> ।

१८—धम्मसगणि, पृ० २२ ।

१९—मज्झिम, सुत्त ४३, तु०—मिसेज राइजडेविड्स, दि बर्थ ऑव् इण्डियन साइ-कोलॉजी एण्ड इट्स डिवेलपमेन्ट इन बुद्धिज्म (लण्डन, १९३६), पृ० ३१७-१८ ।

२०—द्र०—मिसेज राइज डेविड्स, पूर्व० पृ० ४१० ।

२१—मज्झिम, सुत्त ४४ ।

‘रूप—रूप का विवरण संयुक्त के अनुसार दिया गया है—४ महाभूत अथवा ४ महाभूतो पर आधारित रूप, इसे कहते हैं रूप<sup>३१</sup>। अर्थात् भूत और भौतिक पदार्थ रूप कहे जाते थे। रूप न हेतु है, न उसका हेतु है, किन्तु वह सप्रत्यय है, सस्कृत है, लौकिक है, एव सास्त्रव है। उसे सयोजनीय, उपादानीय, साक्लेशिक, अव्याकृत, अनालम्बन, एव चित्त-विप्रयुक्त, तथा अचैतसिक बताया गया है। रूप केवल कामलोक में ही प्राप्त होता है, रूप एव अरूप-लोक में नहीं। रूप का ज्ञान छ विज्ञानों से होता है। रूप अनित्य है, किन्तु दर्शन अथवा भावना से प्रहातव्य नहीं है। रूप के ११ भेद बताये गये हैं—५ इन्द्रियाँ, ५ इन्द्रियों के विषय, एव वह रूप जो धर्मायतन-पर्यापन्न, अप्रतिघ तथा अनिदर्शन है। इन्द्रियाँ ४ महाभूतों से निर्मित हैं, किन्तु वे एक प्रकार का सूक्ष्म रूप हैं जिसे प्रसाद रूप कहा गया है<sup>३२</sup>। उन्हें ‘आध्यात्मिक आयतन’ कहा जाता है। वे स्वयं अप्रत्यक्ष हैं, किन्तु सप्रतिघ हैं अर्थात् वे अन्य पदार्थों के लिए आवरण उपस्थित करती हैं। इसी कारण उनके और उनके विषय का सम्पात सम्भव है जिससे कि विज्ञानों की उत्पत्ति होती है। किन्तु इनमें स्पर्शायतन ‘अनुपादाय रूप’ है। आध्यात्मिक एव बाह्य आयतन ‘औदारिक’ अथवा स्थूल रूप माने जाते हैं। स्त्री-लिंग और पुरुष-लिंग, जीवितेन्द्रिय, काय-विज्ञप्ति एव वाग्-विज्ञप्ति, तथा आकाश धातु को भी रूप कहा गया है। ‘जीवितेन्द्रिय’ के पर्याय आयु एव जीवन दिये गये हैं। कायिक अथवा वाचिक व्यापार से अभिप्राय का प्रकाशन विज्ञप्ति कहलाता है। विज्ञप्ति चित्त-समुत्थान, चित्त-सहभू, एव चित्तानुपरिवर्ती रूप माना गया है। चारों महाभूतों से असस्पृष्ट विवरणों आकाश-धातु कहते हैं। रूप की लघुता, मृदुता, कर्मण्यता, उपचय, सन्तति, जरता (=जराशीलता), एव अनित्यता को भी रूप कहा गया है। कवलीकार आहार को रूप का एक पृथक् भेद बताया गया है। लिंग, विज्ञप्ति, आहार आदि रूप को सूक्ष्म एव ‘दूर’ कहा गया है। पृथ्वी-धातु का लक्षण है कर्कशत्व, जल-धातु का स्नेह, तेजो-धातु का ऊष्मा एव वायु का कम्पन या गति।

तीसरे निक्षेप काण्ड में सम्पूर्ण मातृका की व्याख्या है, पिछले काण्ड में दी हुई व्याख्याओं से कुछ स्थलों में ये नवीन व्याख्याएँ विपुलतर हैं। चतुर्थ काण्ड में व्याख्या सक्षिप्ततर है और कुछ नये पद प्राप्त होते हैं, यथा पिछले काण्ड की असंख्य धातु के लिए निव्वान।

**विभंग**—अभिधम्मपिटक का मूलभूत ग्रन्थ अवश्य ही धम्मसगणि है, किन्तु एक प्रकार से विभंग उसका पूरक है। धम्मसगणि में नाना धम्मो का वर्गीकरण एव परिगणन किया गया है एव उन्हीं के अभ्यन्तर खघ, आयतन, धातु आदि को रखा गया है। विभंग में यह क्रम-उलट दिया गया है एव खघ, आयतन आदि के वर्गों में उपलब्ध धर्मों का निर्देश और परिगणन किया गया है। यह स्मरणीय है कि सुत्तपिटक में प्रायः खघ, आयतन और धातुओं में समस्त अनुभव अथवा जगत् का विवरण दिया गया था। सत्ता का प्राचीनतम विभाजन नामरूप में था जिसके परिष्कार के द्वारा पाँच स्कन्धों का प्रतिपादन किया गया। रूप रूपस्कन्ध बन गया और नाम का चतुर्धा विभाजन हो गया। एक ओर पाँच इन्द्रियों एव मन आध्यात्मिक आयतन हैं, दूसरी ओर उनके अपने-अपने विषय बाह्य आयतन हैं। मन का विषय 'धर्म' कहा गया है। इन्द्रिय ओर उसके विषय के सघट्टन से विज्ञान की उत्पत्ति होती है। इन छहों प्रकार के विज्ञानों को मिलाकर १२ आयतन, १८ धातुएँ बन जाती हैं।

विभंग के १८ विभाग हैं—खघ-विभंग, आयतन-विभंग, धातु-विभंग, सच्च-विभंग, इन्द्रिय-विभंग, पच्चयाकार-विभंग, सतिपट्ठान-विभंग, सम्पपधान-विभंग, इद्विपाद-विभंग, वोज्झग-विभंग, मग-विभंग, ज्ञान-विभंग, अप्पना-विभंग, सिक्खापद-विभंग, पटिसमिदा-विभंग, ज्ञान-विभंग, खुदकवत्थु-विभंग, धम्महृदय-विभंग। खघ-विभंग में वेदना एव सञ्ज्ञा का औदारिक एव सूक्ष्म नाम के वर्गों में विभाजन सूक्ष्म पर्यालोचन दर्शित करता है। उदाहरण के लिए यह कहा गया है कि अकुशल वेदना औदारिक है, कुशल एव अव्याकृत वेदना सूक्ष्म है। ऐसे ही प्रतिघ-सस्पर्शजा सज्ञा औदारिक है, अधिवचन-सस्पर्शजा सूक्ष्म। सस्कारस्कन्ध में सस्पर्शजन्य चेतना का ही विवरण दिया गया है। आयतन-विभंग में मन-आयतन के अन्तर्गत चार अरूपी स्कन्ध रखे गये हैं। धम्मायतन को वेदना-स्कन्ध, सज्ञास्कन्ध, सस्कारस्कन्ध, अनिदर्शन, अप्रतिघ, रूप, एव असंस्कृत धातु बताया गया है। धातु-विभंग में मनोधातु को चक्षुर्विज्ञान आदि धातुओं के समनन्तर उत्पन्न चित्त अथवा मन कहा गया है। इसका प्रकारान्तर से भी वर्णन किया गया है—सर्वधर्मों के प्रथम समन्वाहार के समनन्तर उत्पन्न चित्त अथवा मन। मनोधातु के समनन्तर उत्पन्न धातु को मनोविज्ञानधातु बताया गया है।

**धातुकथा**—धातुकथा में इस बात का विचार किया गया है कि खघ, आयतन एव धातुओं के वर्गों में कौन-कौन से धर्म सगृहीत हैं एव कौन-से अमगृहीत हैं तथा उनके साथ कौन-से धर्म सम्प्रयुक्त हैं, कौन विप्रयुक्त। उदाहरण के लिए रूपस्कन्ध किमी भी स्कन्ध, आयतन अथवा धातु से सम्प्रयुक्त नहीं है। वेदनास्कन्ध सज्ञा, सम्कार एव विज्ञान से सम्प्रयुक्त है।

**पुगलपञ्जति**—पुगलपञ्जति में पुरुषों के विभिन्न प्रकारों का निर्देश किया गया है। दीघनिकाय के सगीतिसुत्त एवं अगुत्तरनिकाय के कुछ निपातों से इसका बहुत सादृश्य है। अभिधर्म की दृष्टि से इस ग्रन्थ का महत्त्व बहुत कम है। पृथग्जन का लक्षण इस प्रकार दिया हुआ है—वह पुरुष जिसके तीन संयोजन प्रहीण नहीं हुए हैं और जो न उसके प्रहाण के लिए प्रतिपन्न है। यह बताया गया है कि सोत्तापन्न एव सकृदागामी काम और भव में अवीतराग है। अनागामी काम में वीतराग, किन्तु भव में अवीतराग है। अनागामी के पाँच ओरम्भागीय संयोजन परिक्षीण हो जाते हैं एव वह औपपातिक होकर उसी लोक में परिनिर्वाण प्राप्त करता है, इस लोक में लौटता नहीं। अर्हत् काम एव भव दोनों में वीतराग हैं।

**यमक**—यमक-प्रकरण में न्यायोपयोगी सग्रहासग्रह के प्रश्न एवं उत्तर दिये गये हैं। उदाहरण के लिए—‘क्या रूप रूपस्कन्ध है? (नहीं), प्रियरूप, शातरूप रूप है, न कि रूपस्कन्ध। रूपस्कन्ध रूप भी है, रूपस्कन्ध भी। रूपस्कन्ध रूप है? हाँ, क्या जो रूप नहीं है वह रूपस्कन्ध नहीं है? क्या जो रूपस्कन्ध नहीं है वह रूप नहीं है? प्रिय-रूप, शातरूप रूपस्कन्ध नहीं है, किन्तु रूप है।’<sup>३४</sup> इस ग्रन्थ से नैयायिक अथवा तार्किक चर्चा का विकास सूचित होता है।

**पट्ठान और पच्चय**—पट्ठानपकरण अथवा महापकरण अभिधम्मका विशालतम एवं जटिलतम ग्रन्थ है। धम्मसंगणि में वर्णित धर्मों का इसमें कार्य-कारणभाव की दृष्टि से परस्पर अभिसम्बन्ध आलोचित किया गया है। बौद्ध धर्म के अनुसार सभी पदार्थ सापेक्ष हैं और यही सापेक्षता पच्चय (=प्रत्यय) शब्द से सूचित होती है। यह सापेक्षता पहले ‘पटिच्चसमुप्पाद’ अथवा ‘इदप्पच्चयता’ के नाम से सुत्तपिटक में अभिहित है। परवर्ती काल में एक ओर ‘मध्यमा प्रतिपद’ का अनुसरण करते हुए इस सिद्धान्त की धर्म-शून्यता के सिद्धान्त में परिणति हुई। दूसरी ओर ‘निदानों’ के पर्यालोचन एवं कार्य-कारण-भाव के नाना प्रकारों के विवेचन से पट्ठान का पच्चयवाद प्रतिपादित हुआ। यह स्मरणीय है कि पच्चय शब्द से सम्बन्ध-मात्र की सूचना नहीं होती, किन्तु ऐसे सम्बन्धों की सूचना होती है जिनमें किसी-न-किसी प्रकार से एक दूसरे के प्रति कार्य अथवा कारण कल्पित किया जा सकता है। यह सच है कि इस प्रसंग में बहुत-से ऐसे सम्बन्धों का भी उल्लेख किया गया है जिसे अन्य दर्शनो में कार्य-कारण-भाव से सर्वथा असम्बद्ध मानते हैं। उदाहरण के लिए, ज्ञान और ज्ञान के विषय का सम्बन्ध अथवा

पौर्वापर्य सम्बन्ध । इन्हीं को पट्ठान में क्रम से आरम्भणपच्चय एव समनन्तर पच्चय कहा गया है । २४ प्रकार के पच्चयो का पट्ठान में विवरण दिया गया है । प्रत्येक के निरूपण के लिए एक ओर पच्चय अथवा कारणभूत धर्म का निर्देश करना होता है दूसरी ओर पच्चयुपपन्न धर्म का जो उससे अभिसम्बद्ध एव उसका किसी-न-किसी प्रकार से कार्यभूत धर्म है । ये २४ पच्चय इस प्रकार हैं <sup>३५</sup> ।

(१) हेतुपच्चय—यदि एक धर्म की स्थिति या उत्पत्ति दूसरे धर्म का प्रत्याख्यान किये बिना हो तो वह उपकारक धर्म उसका 'प्रत्यय' (पच्चय) कहलाता है । कुछ आचार्यों के मत से हेतु का अर्थ इस प्रसंग में मूल है एव हेतुत्वेन अर्थात् मूलत्वेन उपकारक होने पर पच्चय को हेतुपच्चय कहते हैं । उदाहरण के लिए, बीज अकुर का हेतुपच्चय है । आचार्य बुद्धघोष ने इसे सशोधित करते हुए कहा है कि मूलत्व के स्थान पर सुप्रतिष्ठापकत्व का ग्रहण करना चाहिए । इस परिष्कार से तिक-पट्ठान के पच्चयनिर्देश में दिया हुआ लक्षण सगत होता है—'हेतु हेतुसम्प्रयुक्तानां धम्मानां तत्समुत्थानं रूपान् हेतुपच्चयेन पच्चयो ।' (अर्थात् हेतु हेतुसम्प्रयुक्त धर्मों का एव तत्समुत्थित रूपधर्मों का हेतु-प्रत्यय से प्रत्यय है ।) लोभ, द्वेष एव मोह, तथा अलोभ, अद्वेष एव अमोह छ हेतु हैं । जिस-जिस चित्त में ये विद्यमान होते हैं अपने से भिन्न उसके चैतसिक धर्मों के एव चित्तसमुत्थ रूप-धर्मों के हेतुप्रत्यय से प्रत्यय होते हैं ।

(२) आरम्भणपच्चय—रूपायतन चक्षुर्विज्ञानधातु का एव तत्सम्प्रयुक्त धर्मों का आलम्बनप्रत्यय (आरम्भण-पच्चय) से प्रत्यय है । शब्दायतन, गन्धायतन आदि तत्तदिन्द्रिय-विज्ञानों के इसी प्रकार से प्रत्यय हैं । 'यं यं धम्म आरम्भे ये ये धम्मा उपपज्जन्ति, चित्तचेतसिक धम्मा, ते ते धम्मा तेस तेस धम्मानां आरम्भणपच्चयेन पच्चयो ।' अर्थात् जिस-जिस धर्म को सहारा बनाकर जो-जो चित्त-चैत धर्म उत्पन्न होते हैं वे-वे उनके आलम्बन-प्रत्यय से प्रत्यय होते हैं । सभी धर्म यथासम्भव चित्त के आलम्बन प्रत्यय होते हैं । 'आलम्बन' को समझाते हुए बुद्धघोष ने कहा है 'जैसे कोई दुर्बल पुरुष दण्ड या रज्जु का आलम्बन कर उठता है और खड़ा होता है, ऐसे ही चित्त-चैतसिक-धर्म रूपादि आलम्बन के सहारे उत्पन्न होते हैं और ठहरते हैं । अतएव चित्त-चैतसिको

२५—संक्षिप्त परिचय के लिए द्र०—अभिधम्मत्थ विसुद्धिमग्गो, पृ० ३७३ प्र० अभिधम्मत्थ संगहो, पृ० १४० । अभिधम्मत्थ संगह में २४ प्रत्ययो को ४ में समूहाय माना है "आरम्भणपनिस्सयकम्मत्थि पच्चयेसु च सव्वेपिपच्चया समोधानं गच्छन्ति" पृ० १५१ ।



के सभी आलम्बनभूत धर्मों को आलम्बन-प्रत्यय समझना चाहिए। उदाहरण के लिए यदि दान देकर उसकी प्रत्यवेक्षा की जाय तो एक कुशल धर्म दूसरे कुशलधर्म का आलम्बन बन जायेगा। दान देकर यदि उसके विषय में सशय उत्पन्न हो तो एक कुशल धर्म दूसरे अकुशल धर्म का आलम्बन हुआ। यदि राग का आस्वादन किया जाय तो अकुशल धर्म अकुशल धर्म का आलम्बन होगा। यदि अर्हेत् निर्वाण की प्रत्यवेक्षा करे तो अव्याकृत धर्म का आलम्बन अव्याकृत धर्म होगा।

(३) अधिपतिपञ्चयो—चित्त-चैतसिक धर्म जिन धर्मों को बड़ा मान कर (गुरु-कत्वा) उत्पन्न होते हैं वे उनके अधिपति-प्रत्यय कहलाते हैं। इनके दो भेद हैं—आलम्बनाधिपति और सहजाताधिपति। सम्मानित आलम्बन आलम्बनाधिपति-प्रत्यय होते हैं। छन्द, वीर्य, चित्त एव मीमांसा (वीमंसा) सहजाताधिपति हैं। आलम्बनाधिपति के प्रत्ययोत्पन्न धर्म कुशल चित्त अथवा लोभसहगत अकुशल चित्त होते हैं। छन्द, वीर्य आदि वस्तुतः ऋद्धिपाद ही हैं; 'वीमंसा', प्रज्ञा है। इनका अधिपतित्व केवल द्विहेतुक अथवा त्रिहेतुक जवन चित्तों में ही सत्ता लाभ करता है।

(४)–(५) अनन्तरपञ्चय एवं समनन्तरपञ्चय—ये दोनों वस्तुतः एक हैं, केवल नाम-भेद से ही पृथक् हैं। बुद्धघोष के पूर्ववर्ती आचार्य इनमें भेद का समर्थन करते थे। उनके अनुसार अर्थानन्तरतया अनन्तर-प्रत्यय होता है, कालानन्तरतया समनन्तर-प्रत्यय। किन्तु बुद्धघोष ने इस मत का खण्डन किया है।

चित्त-त्रीणि मे इन्द्रियविज्ञान, मनोधातु, एवं मनोविज्ञानधातु का एक निश्चित पीर्वापर्यक्रम है। इसमें पूर्ववर्ती धर्म अपने अनन्तरवर्ती का अनन्तर-प्रत्यय कहलाता है।

(६) सहजात-पञ्चय—जो उत्पद्यमान धर्म दूसरे धर्म का सहोत्पादन के द्वारा उपकारक हो वह उसका सहजात-प्रत्यय है। जैसे प्रकाश का प्रदीप। चार अरूपी स्कन्ध परस्पर सहजात-प्रत्यय हैं। ऐसे ही चार महाभूत दूसरे के सहजात-प्रत्यय हैं। अवक्रान्ति-क्षण में नाम-रूप परस्पर सहजात प्रत्यय हैं। चित्त-चैतसिक धर्म चित्त-ममृत्य रूप-धर्मों के एव महाभूत उपादाय रूप-धर्मों के सहजात प्रत्यय हैं। हृदय-वस्तु कभी अरूपी धर्मों का सहजात-प्रत्यय है, कभी नहीं।

(७) अञ्जमञ्जपञ्चय—परस्पर उत्पादन एव उपप्लम्भन के द्वारा उपकारक धर्म एक दूसरे के अन्योन्य-प्रत्यय कहे जाते हैं। इस कोटि में चार अरूपी धर्म, चार महाभूत, एव अवक्रान्ति-क्षण में नाम-रूप परिगणित हैं।

(८) निस्त्य-पञ्चय—अधिष्ठान एवं आश्रय के रूप में उपकारक धर्म निश्चय-प्रत्यय होता है जैसे षंड के लिए पृथ्वी अथवा चित्र के लिए पट। ऊपर सहजात-प्रत्यय

में उल्लिखित पहले पाच प्रत्यय यहाँ भी अवबोध्य हैं। छठ स्थल पर यह अवबोध्य है कि चक्षुरादि आयतन चक्षुर्विज्ञानधातु आदि के निश्चय है।

(९) उपनिस्सय-पच्चय—वलवत्कारण रूप से उपकारक धर्म उपनिश्चय-प्रत्यय कहलाता है। इसके तीन भेद हैं—आलम्बनोपनिश्चय, अनन्तरोपनिश्चय, एव प्रकृतोपनिश्चय। इनमें पहले दो क्रमशः आलम्बनाधिपति एव अनन्तर-प्रत्यय से अभिन्न हैं। 'प्रकृतोपनिस्सय' के उदाहरण इस प्रकार हैं—श्रद्धा के उपनिश्चय से दान दिया जाय, अथवा राग के उपनिश्चय से प्राण-धात किया जाय। पहले उदाहरण में कुशलधर्म कुशलधर्म का उपनिश्चय है, दूसरे में अकुशल धर्म अकुशल धर्म का।

(१०) पुरेजात-पच्चय—पहले उत्पन्न होकर वर्तमान तथा उपकारक धर्म पूर्व-जात-प्रत्यय कहलाता है। चक्षुरादि एव रूपादि आयतन चक्षुरादि-विज्ञान धातुओं के 'पुरेजात'-प्रत्यय है।

(११) पच्छाजात-पच्चय—'पीछे उत्पन्न चित्त-चैतसिक धर्म पहले उत्पन्न इस शरीर के पश्चाज्जात-प्रत्यय है।"

(१२) आसेवन-पच्चय—जिनके आसेवन से अनन्तरवर्ती धर्म पुष्ट होते हैं वे उनके आसेवन-प्रत्यय हैं। लोकोत्तर-चित्तों को उनकी एकक्षणिकता के कारण छोड़कर शेष तीन भूमियों में कुशल, अकुशल एव क्रियाव्याकृत जवन-चित्तों में उसकी उपलब्धि होती है।

(१३) कम्मपच्चय—कुशल और अकुशल कर्म विपाक-स्कन्धों के कर्म-प्रत्यय हैं एव चेतना सम्प्रयुक्त धर्मों की तथा तत्समुत्थरूप धर्मों की। यहाँ चेतना से तात्पर्य सर्व-चित्त-साधारणी सहजाता चेतना से है। कर्म नाना क्षणिक चेतना है।

(१४) विपाक-पच्चय—चार अरूपी विपाक-स्कन्ध एक दूसरे के विपाक-प्रत्यय हैं।

(१५) आहार-पच्चय—चार आहार हैं—कवलीकार आहार जो कि रूपी है, स्पर्श, मन सञ्चेतना, एव विज्ञान। इनमें पहला शरीर का आहार-प्रत्यय है, शेष सम्प्रयुक्त धर्मों के एव तत्समुत्थरूप-धर्मों के।

(१६) इन्द्रिय पच्चय—चक्षु आदि पाँच इन्द्रियाँ पाँच विज्ञानों के इन्द्रिय प्रत्यय हैं, रूपजीवितेन्द्रिय उपादाय रूपों के तथा अरूपी इन्द्रिय सहजात नामरूप के।

(१७) ध्यान-पच्चय—'ध्यान के अग ध्यान-सम्प्रयुक्त धर्मों के एव तज्जन्य रूप के ध्यान-प्रत्यय हैं। ध्यान के अग सात हैं—वितर्क, विचार, प्रीति, एकाग्रता, सौमनस्य, दीर्घमनस्य एव उपेक्षा। इनकी उपलब्धि पाच विज्ञानों में नहीं होती। दीर्घमनस्य केवल प्रतिषुद्ध चित्त में ही प्राप्य है।

(१८) मगपच्चय—मार्ग के अग मार्गसम्प्रयुक्त धर्मों के एवं तत्समुत्थित रूप-धर्मों के मार्ग-प्रत्यय हैं।

(१९) सम्प्रयुक्त पच्चय—चार अरूपी स्कन्ध परस्पर सम्प्रयुक्त-प्रत्यय हैं क्योंकि इनके एक ही आश्रय, आलम्बन, उत्पाद और निरोध हैं।

(२०) विष्पयुक्त-पच्चय—रूपी और अरूपी धर्म परस्पर विप्रयुक्त प्रत्यय हैं।

(२१) अत्यिपच्चय (२४) अविगत पच्चय—दोनों वस्तुतः एक ही हैं। अपनी सत्ता से दूसरे की सत्ता का उपकारक होना ही इसका अर्थ है। चार अरूपी स्कन्ध, चार महाभूत, नाम-रूप, चित्त-चैतसिक धर्म एवं चित्तसम्भूत रूप, महाभूत और उपादाय रूप, आयतन और विज्ञान, इन सबमें आभ्यन्तर अस्ति-प्रत्यय का सम्बन्ध है।

(२२) नत्यिपच्चय (२३) विगत—ये वस्तुतः एक ही हैं।

‘समनन्तर-निरुद्ध चित्त-चैतसिक धर्म प्रत्युत्पन्न चित्त-चैतसिक धर्मों के नास्ति-प्रत्यय हैं।’

इनमें हेतु, सहजात, अञ्जमञ्ज, निस्सय, पुरेजात, पच्छाजात, विपाक, आहार, इन्द्रिय, ज्ञान, मग, सम्प्रयुक्त, विष्पयुक्त, अत्यि, एवं अविगत, ये १५ पच्चय प्रत्युत्पन्न धर्म हैं एवं अस्ति-प्रत्यय में समवहित हो जाते हैं। अनन्तर, समनन्तर, आसेवन, नत्यि, एवं विगत, ये ५ अतीत पच्चय हैं और अनन्तरूपनिस्सय में समवहित होते हैं। कम्म-पच्चय प्रत्युत्पन्न और अतीत दोनों कालों में निश्चित हैं। शेष तीन प्रत्यय-आरम्भण, अधिपत्ति, एवं उपनिस्सय—त्रैकालिक हैं एवं काल-विमुक्त भी कहे जा सकते हैं। इस प्रकार अस्ति, अनन्तर एवं आलम्बन ये तीन प्रत्यय प्रधान सिद्ध होते हैं जिनके द्वारा वर्तमान, अतीत एवं त्रैकालिक कारणों का सग्रह होता है।

स्थविरवाद और अन्य निकाय—प्राचीन थेरवादी-विभज्यवादी सम्प्रदाय महासाधिक, सर्वास्तिवादी और वात्सीपुत्रीयो का विरोधी था। वह तथागत को महापुरुष, किन्तु मनुष्यधर्मा स्वीकार करता था, और महासाधिकों के प्रच्छन्नदेववाद का निराकरण। सर्वास्तिवादियों का प्रच्छन्न शाश्वतवाद एवं वात्सीपुत्रीयो का प्रच्छन्न आत्मवाद भी उसका अभीष्ट नहीं था। यही दृष्टि कथावत्यु में प्रतिपादित है।

कथावत्यु—कथावत्यु में धम्ममगणि और विभग से उद्धरण मिलता है, किन्तु घातुकथा, पुगलपञ्जत्ति एवं यमक से नहीं। ग्रन्थ के उत्तरभाग में पट्ठान में वर्णित अनेक पच्चयों का परिचय मिलता है। कथावत्यु में प्रतिपादित सिद्धान्त क्रमानुसार इस प्रकार हैं—(I) (१) पुद्गलवाद का निषेध कथावत्यु में सप्रयास किया गया है और यही निषेध थेरवादियों के सिद्धान्त में उस समय तथा और पीछे भी मुख्यतम रहा है।

पुद्गलवाद के विरोध में प्रधान युक्ति यह दी जाती थी कि पुद्गल की उपलब्धि नहीं होती, केवल स्कन्धों की ही उपलब्धि होती है। ये उपलब्ध स्कन्धविशेष ही वस्तुतः सत्तावान् हैं। पुद्गल केवल प्रज्ञप्ति है यह वात्सीपुत्रीयों के प्रधान अभिमत का खण्डन है। तथा (२) इसके अतिरिक्त थेरवादी महादेव की पांच वस्तुओं को भी प्रत्याख्यात करते हैं और अर्हत्-परिहाणि को सम्भव नहीं मानते थे यह महासाधिकों के विरोध में है। थेरवादियों के मत में स्रोतआपन्न के लिए भी गिरना सम्भव नहीं है। (३) देवलोक में भी ब्रह्मचर्यावास सम्भव है। (४) क्लेश क्रमशः छूटते हैं। (५) पृथग्जन के लिए काम-राग और व्यापाद का छोड़ना सम्भव नहीं है। (६)–(८) अतीत और अनागत धर्मों की सत्ता नहीं होती, न सर्वात्मना और न अशत यह सर्वास्तिवादियों के मुख्य सिद्धान्त का प्रतिषेध है। (९) सब धर्म स्मृति-प्रस्थान नहीं हैं। (१०) यह नहीं कहना चाहिए कि अतीतादिअध्व और रूपादि स्कन्ध हैं भी और नहीं भी हैं।

न अन्तराभव की सत्ता होती है। अनुशय और पर्यवस्थान चैतसिक, चित्तसम्प्र-युक्त और चित्त के आलम्बन बन सकते हैं। तीन ही असंस्कृत हैं।

(II) (५) एक चित्त दिन भर नहीं ठहर सकता। (६) सब संस्कार कुक्कुलमात्र नहीं हैं। (७) मार्ग और चार सत्यों का अभिसमय आनुपूर्वी से होता है। स्रोतआपत्ति फल के अनन्तर सब चर्या लोकोत्तर है। (८) बुद्ध का व्यवहार लोकोत्तर नहीं है। (९) एक ही निरोध है।

(III) (१) तथागत का बल श्रावक-साधारण नहीं है। (२) तथागत के दस बल 'आर्य' नहीं हैं। (३) सराग-चित्त विमुक्त नहीं होता है। (४) विमुक्त विमुच्यमान नहीं होता। (५) अष्टमक-पुद्गल के पर्यवस्थान, दृष्टि और विचिकित्सा का प्रहाण नहीं होता। (६) किन्तु वह श्रद्धादि पाँचों इन्द्रियों से संप्रयुक्त होता है। (७), (९) दिव्यचक्षु मासचक्षु से भिन्न है और (८) दिव्य-श्रोत मासश्रोत्र से। (१०) देवताओं में सवर नहीं होता। (११) असंश्लिप्तत्वं में सज्ञा नहीं होती। (१२) नैवसंज्ञानासंज्ञायतन में सज्ञा होती है।

(IV) (१) गृहस्थ अर्हत् नहीं हो सकता। (२) उपपत्त्या अर्हत् नहीं हो सकते। (३) अर्हत् के सब धर्म अनास्रव नहीं हैं। (४) अर्हत् चारों श्रामण्य-फलों से समन्वागत नहीं है। (५) अर्हत् षड्-उपेक्षासमन्वागत नहीं है। (६) बोधि से ही बुद्ध बनते हैं। (७) महापुरुष-लक्षण युक्त बोधिसत्त्व नहीं भी होते। (८) बोधिसत्त्व काश्यपबुद्ध के श्रावक नहीं थे। (९) अर्हत्त्व में पिछले तीन फल समन्वागत नहीं होते। (१०) अर्हत्त्व सर्वसंयोजन-प्रहाण नहीं है।

V (१) विमुक्ति-ज्ञान-युक्त सब विमुक्त नहीं होते। (२) शैक्ष का अशैक्ष ज्ञान नहीं होता। (३) पृथ्वी कसिण से विपरीत-ज्ञान उत्पन्न होता है। (४) अनियत को नियाम-गमन का ज्ञान नहीं होता। (५) सब ज्ञान प्रतिसभिदा नहीं है। (६) सवृत्ति-ज्ञान का विषय न सत्य है न असत्य। (७)-(८) अनागत का ज्ञान नहीं होता और न प्रत्युत्पन्न का। (९) श्रावक को अन्यगत फल का ज्ञान नहीं होता।

VI (१)-(२) नियाम और प्रतीत्यसमुत्पाद सस्कृत नहीं है। (३) चार सत्य भी असस्कृत नहीं है और (४) न अरूप-समापत्तियाँ और (५) न निरोध समापत्तियाँ और (६) न आकाश ही असस्कृत है। (७)-(८) आकाश और चारो महाभूत अदृश्य है। (९) चक्षुरिन्द्रिय और कार्यकर्म भी अदृश्य है।

VII (१) धर्म दूसरे धर्मों में सगृहीत होते हैं। (२) धर्म दूसरे धर्मों से सम्प्रयुक्त होते हैं। (३) चैतसिक धर्म होते हैं। (४) दान चैतसिक धर्म नहीं है। (५) पुण्य परिभोगमय नहीं है। (६) यहाँ पर दिया हुआ दान परत्र शेष नहीं होता। (७)-(१०) पृथ्वी कर्मविपाक नहीं है, जरा-मरण भी विपाक नहीं है, आर्यधर्म सविपाक है, विपाक में स्वयं विपाकधर्मिता नहीं है।

VIII (१) पाँच ही गतियाँ हैं। (२) अन्तराभव नहीं होता। (३) पाँच काम-गुणों से ही काम-धातु नहीं बनती। (४) पाँच आयतन ही काम नहीं हैं। (५)-(६) रूपी धर्म और अरूपी धर्म से ही रूप-धातु और अरूप-धातु है। (७) रूप-धातु में षडायतनिक आत्मभाव नहीं होता। (८) अरूप-धातु में रूप नहीं है। (९) कुशल-चित्त-समुत्थित कार्य कर्म कुशल रूप नहीं है। (१०) जीवितेन्द्रिय केवल अरूप नहीं है। (११) अर्हत् की कर्म के कारण अर्हत्व से परिहाणि नहीं होती।

IX (१) आनिशसदर्शी अप्रहीण-संयोजन होता है। (२) संयोजन अमृतालम्बन नहीं होता है। (३) रूप अनालम्बन है। (४) अनुशय आलम्बन है। (५) ज्ञान सालम्बन है। (६)-(७) अतीतालम्बन एवं अनागतालम्बन चित्त सालम्बन है। (८) सब चित्त वितर्कानुपत्तित नहीं है। (९) शब्द वितर्क-विस्फार नहीं है। (१०)-(११) वाणी चित्त के अनुरूप हो सकती है और कार्य-कर्म भी चित्त के अनुरूप हो सकता है। (१२) अतीत और अनागत से समन्वागति नहीं होती।

X (१) पिछले स्कन्धों के निरुद्ध होने पर नयों का जन्म होता है। उनका सम-वधान एवं सम्मुखीभाव नहीं होते। (२) मार्गसमङ्गी का रूप मार्ग नहीं है। (३) पञ्चविज्ञानसमङ्गी की मार्ग-भावना नहीं होती। (४) पाँच विज्ञान न कुशल हैं न अकुशल, (५) वे अनाभोग हैं। (६) मार्गसमङ्गी लौकिक एवं लोकोत्तर गील से

समन्वागत नहीं है। (७)-(८) शील चैतसिक है और चित्तानुपरिवर्ती है। (९) समाधानहेतु शील बढता नहीं है। (१०) विज्ञप्ति शील-मात्र नहीं है। (११) अविज्ञप्ति दोःशील्य-मात्र नहीं है।

XI (१) अनुशय अकुशल, सहेतुक और चित्तसम्प्रयुक्त है। (२) अज्ञान विगत होने पर एव ज्ञानविप्रयुक्ततया वर्तमान चित्त की अवस्था में 'ज्ञानी' नहीं कहा जा सकता। (३) ज्ञान चित्तसम्प्रयुक्त है। (४) 'इदं दुःखम्' कहने से अनुरूपज्ञान प्रवृत्त नहीं होता। (५) ऋद्धि बल से कल्प भर नहीं ठहरा जा सकता। (६) समाधि चित्तसतति नहीं है। (७) धर्मस्थितता परिनिष्पन्न नहीं है। (८) अनित्यता, जरा और मरण भी परिनिष्पन्न नहीं है।

XII (१) सवर और असवर कर्म नहीं है। (२) सब कर्म सविपाक नहीं है। (३)-(४) शब्द विपाक नहीं है और न षडायतन विपाक है। (५) स्रोतआपन्न के लिए आवश्यक नहीं है कि वह सात बार और जन्म ले। (६) कोलकोल एक कुल से दूसरे कुल में जाने के लिये बाध्य नहीं है। (७) दृष्टि सम्पन्न पुद्गल बोधपूर्वक प्राणघात नहीं कर सकता, किन्तु (८) उसकी दुर्गति की सम्भावना प्रहीण नहीं होती। (९) सप्तभविक पुद्गल दुर्गति से ऊपर है।

XIII (१) कल्पस्थ कल्प तक नहीं ठहर सकता। (२) कल्पस्थ कुशल-चित्त-प्रतिलाभ कर सकता है। (३) आन्तरिक पुद्गल सम्यक्त्व-नियाम में अवक्रमण नहीं कर सकता। (४) नियत पुद्गल नियाम में अवक्रमण नहीं करता। (५) नीवृत नीवरण नहीं छोड़ता। (६) संयोजन-सम्मुखीभूत संयोजन नहीं छोड़ता। (७) समापन्न आस्वादन नहीं करता, ध्यान की चाह नहीं रखता, न ध्यानालम्बन होता है। (८) असुख का राग नहीं होता है। (१०) धर्म-तृष्णा अकुशल है और (११) दुःख-समुदय है।

XIV (१) कुशलमूल और अ० का अन्योन्य-प्रतिसन्धान नहीं होता। (२) षडायतन एक साथ मातृगर्भ में समुत्थित नहीं होते। (३) पाँच विज्ञानों की परस्पर समनन्तर उत्पत्ति नहीं होती। (४) आर्य-रूप महामूतो से उत्पन्न नहीं है। (५) अनुशय पर्यवस्थानों से भिन्न नहीं है। (६) पर्यवस्थान चित्तसम्प्रयुक्त है। (७) रूप-राग एव रूप राग केवल रूप-धातु एव अ० में अनुशयित और पर्यापन्न नहीं है। (८) दृष्टिगत अकुशल है और (९) त्रैधातुक में पर्यापन्न है।

XV (१) प्रत्ययता व्यवस्थित नहीं है। (२) सस्कार अविद्याप्रत्यय है, अविद्या सस्कार-प्रत्यय है। (३) अतीतादि कालभेद परिनिष्पन्न नहीं है। (४) क्षण, लव और

मूर्त भी परिनिष्पन्न नहीं है। (५) चार आस्रव सास्रव है। (६) लोकोत्तर धर्मो का जरा-मरण लोकोत्तर नहीं है। (७) सज्ञावेदितनिरोध लोकोत्तर या लौकिक नहीं कहा जा सकता। (८) सज्ञावेदित निरोध में मृत्यु नहीं हो सकती। (९) सज्ञावेदित-निरोध में असंज्ञि-सत्त्वों का प्रवेश नहीं है। (१०) कर्म कर्मोपचय से भिन्न नहीं है।

XVI (१)-(२) दूसरे के चित्त पर वश नहीं होता। (३) दूसरे को सुख का अनुप्रदान नहीं हो सकता। (४) अधिगति के अनन्तर मनसिकार नहीं होता। (५) रूप हेतु नहीं बन सकता, अव्याकृत है, अहेतुक है और विपाक नहीं है।

XVII (१)-(२) अर्हत् का पुण्योपचय नहीं होता और अर्हत् की अकाल मृत्यु सम्भव है। (३) सब कुछ कर्म का फल नहीं है। (४) केवल इन्द्रियबद्ध ही दुःख नहीं है। (५) आर्यमार्ग को छोड़कर अवशेष संस्कारमात्र दुःख नहीं है। (६) सघ दक्षिणा-प्रतिग्रह करता है। (७) दक्षिणा-विशोधन करता है, और (८) सघ के बारे में यह कहा जा सकता है कि वह खाता है, पीता है आस्वादन करता है। (९) सघ को दान का बहुत फल है, किन्तु (१०) बुद्ध को दान का भी फल बहुत है। (११) दान प्रति-ग्राहक से शुद्ध होता है न कि दाता से।

XVIII (१)-(२) बुद्ध भगवान् ने मनुष्यों में निवास किया था और धर्म का वस्तुतः उपदेश किया था। (३) बुद्ध भगवान् लोकानुकम्पक एवं महाकरुणा-समापत्ति से युक्त थे। (४) उनका उच्चार-प्रस्ताव अन्य गन्धों का अतिशायन नहीं करता था, क्योंकि वे गन्धभोगी न होकर ओदन-कुलमास-भोगी थे। (५) एक आर्य-मार्ग से चार श्रामण्य-फलों का साक्षात्कार नहीं होता। (६) एक ध्यान से ध्यानान्तर में साक्षात् सक्रमण नहीं होता। (७) ध्यानान्तरिक अवस्थाएँ नहीं होती हैं। (८) समापन्न शब्द नहीं सुनता। (९) चक्षु रूप नहीं देखता।

XIX (१) अतीत, अनागत और प्रत्युत्पन्न क्लेशों का प्रहाणं नहीं होता। आर्य-मार्ग के अनुसरण से उनकी अनुत्पत्ति होती है। (२) शून्यता संस्कार-स्कन्ध-पर्यापन्न नहीं है। (३) श्रामण्यफल असंस्कृत नहीं है। (४)-(५) प्राप्तिर्या और तथता असंस्कृत नहीं है। (६) निर्वाण-धातु अव्याकृत है। (७) पृथग्जन के लिए अत्यन्त नियामता नहीं है। (८) श्रद्धादि पाँच इन्द्रियाँ केवल लोकोत्तर नहीं हैं।

XX (१) अवोधपूर्वक किये हुए पाँच आनन्तर्य दोषावह नहीं है। (२) पृथग्जन भी ज्ञानसम्पन्न होता है। (३) निरय में निरयपाल होते हैं। (४) देवलोक में तिर्यग्-जातीय नहीं होते। (५) मार्ग पञ्चांगिक नहीं होता। (६) लोकोत्तर ज्ञान द्वादश-वस्तुक नहीं होता।

XXI (१) सगीतियों के द्वारा शासन नव-कृत नहीं है। (२) पृथग्जन त्रैधातुक धर्मों से विविक्त हो सकता है। (३) कोई सयोजन अर्हत् के द्वारा अप्रहीण नहीं होता। (४) "अधिप्राय-ऋद्धि" (यथाकाम सिद्धि) न श्रावक की होती है, न बुद्ध की। (५) बुद्धों में ही नातिरेकता होती है। (६) बुद्ध सब दिशाओं में नहीं होते हैं। (७) — (८) सब धर्म अथवा कर्म मिथ्यात्व या सम्पक्त्व में नियत नहीं हैं, क्योंकि कुछ को अनियत-राशि देशित किया गया है।

XXII (१) परिनिर्वाण में सब सयोजनों का प्रहाण हो जाता है। (२) — (३) कुशलचित्त उत्पन्न कर अर्हत् परिनिर्वृत नहीं होते, और न आनेञ्जय में स्थित होकर परिनिर्वृत होते हैं। (४) — (५) गर्भावस्था या स्वप्न में धर्म का अभिसमय नहीं होता और न अर्हत्त्व-प्राप्ति। (६) सब स्वप्न-गत चित्त अव्याकृत नहीं होते। (७) आसेवन-प्रत्ययता होती है। (८) सब धर्म एकचित्त-क्षणिक नहीं हैं।

XXIII (१) एकाभिप्राय से मैथुन-धर्म प्रतिसेवितव्य नहीं है। (२) अर्हत् के रूप में छिप कर अमनुष्य मैथुन नहीं करते। (३) बोधिसत्त्व दुर्गति में जन्म ग्रहण नहीं कर सकते। (४) राग-प्रतिरूपक अराग नहीं होता। (५) पाँच स्कन्ध, बारह आयतन, अठारह धातु एव बाईस इन्द्रियाँ परिनिष्पन्न हैं। दुःख परिनिष्पन्न नहीं है।

**कथावत्यु, विभाषा और विभज्यवाद**—पाटलिपुत्र की सगीति में तिस्समोग्गली-पुत्त ने अशोक से अपने को और भगवान् बुद्ध को विभज्यवादी बताया। शाश्वतवाद एव उच्छेदवाद, सन्निवाद एव असन्निवाद आदि का अस्वीकार करते हुए विभागपूर्वक अथवा विवेकपूर्वक अपने आशय का प्रतिपादन करने के कारण तथागत को विभज्यवादी कहा गया था।

विभज्यवादी के अर्थ होते हैं—जो विवाद के विषय को विभक्त करके बोले अर्थात् जो एकदेशी मत को न ग्रहण कर यथाभूत विवेकपूर्वक सिद्धान्तों का प्रतिपादन करे। महासाधिकों में प्रज्ञप्तिवादी विभज्यवादी कहलाते थे। विभाषा में विभज्यवादियों के बहुत-से सिद्धान्तों का उल्लेख मिलता है। विभज्यवादियों को यहाँ युक्तवादियों का विरोधी प्रतिपादित किया गया है अर्थात् वैभाषिक सर्वास्तिवादियों का विरोधी। ऐसा प्रतीत होता है कि विभाषा में विभज्यवादियों को तीर्थिकवत् माना गया है और इस नाम से वैभाषिक सर्वास्तिवादियों के अतिरिक्त अनेक अन्य सम्प्रदायों को सूचित किया गया है। वसुवन्धु के अनुसार विभज्यवादी वे हैं जो कि वर्तमान सत्ता एव कुछ अतीत की सत्ता स्वीकार करते हैं, किन्तु भविष्य की एव कुछ अतीत की सत्ता स्वीकार



नहीं करते<sup>२६</sup>। इस परिभाषा से काश्यपीय विभज्यवादी बन जाते हैं। सघभद्र ने भी वसुवन्धु का समर्थन किया है। वसुवर्मा के अनुसार विभज्यवादी सब सस्कृत धर्मों को अनित्य होने के कारण सर्वथा दुःखात्मक मानते थे। यह मत प्रज्ञप्तिवादियों का भी था। भव्य ने विभज्यवादियों को और सर्वास्तिवादियों को अभिन्न बताया है<sup>२७</sup>।

### स्थविरवादी दर्शन

**धर्म-स्वरूप और वर्गीकरण**—व्युत्पत्ति के अनुसार धर्म शब्द का अर्थ 'धारण करने वाला' है। अतएव प्रयोग में धर्म शब्द स्वभाववाची बन गया तथा स्वभाव से ही प्रत्येक वस्तु के कार्य और व्यापार के नियत होने के कारण नियमवाची भी। उत्तर-वैदिक-काल में ऋत के स्थान पर 'धर्म' का प्रयोग होने लगा था, एव वैदिक परम्परा में प्रकृति और समाज के शाश्वत स्वभावगत नियम का धर्म शब्द अभिधायक था। इस प्रकार 'धर्म' मूलतः स्वभाववाची ही है एव इसी के अनुसार धर्म की प्रचलित बौद्ध परिभाषा है—जो स्वभाव अथवा स्वलक्षण का धारण करे। बौद्ध चिन्तन में 'धर्म' का कुछ वही स्थान है जो सांख्य-दर्शन में 'तत्त्व' का। सांख्य के समान ही बौद्ध दर्शन में गुण और गुणी का भेद अपारमार्थिक माना जाता है। अतः बौद्ध मत में धर्म, स्वभाव एव स्वभाव-प्रतिसंयुक्त वस्तु, दोनों को संकेतित करता है एव दोनों में अभेद ही बौद्धों का विवक्षित है।

धर्म नाना किन्तु परिगणित है। उनके स्वभाव प्रति विशिष्ट एव प्रति नियत है तथापि उनके विषय में सामान्यतः यह कहा जा सकता है कि वे अनित्य-लक्षण, दुःख-लक्षण एव अनात्म-लक्षण हैं। नैरात्म्य को बौद्धों ने धर्म का मूल लक्षण भी बताया है। स्थविरवादी अभिधर्म में धर्मों की अनात्मकता का अर्थ है उनका पुरुष अथवा पुद्गल

२६—अभिधर्मकोश, ५, पृ० ५२; तु०—वही, पृ० २३-२४।

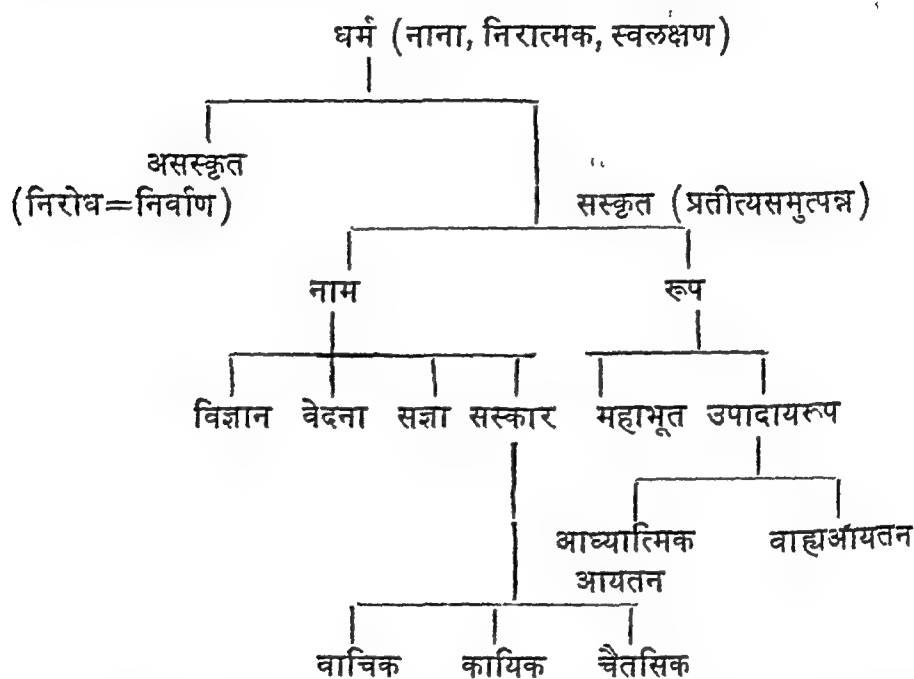
२७—बारो के अनुसार—(१) विभज्यवादी सर्वास्तिवादी नहीं थे। (२) काश्यपीय विभज्यवादियों के अंग थे। (३) थेरवादी और अतएव मही-शासक भी विभज्यवादियों के अंग थे। (४) महीशासकों ने निकले धर्म-गुप्तक भी विभज्यवादियों के अंग थे। (५) ताम्रशाहीय भी इसी वर्ग के थे। (६) विभज्यवादी स्थविरो के उस वर्ग के थे जो कि वात्सीपुत्रीयों से भिन्न और सर्वास्तिवादियों का विरोधी था। पाटलिपुत्र की सगोति के बाद अवात्सीपुत्रीय स्थविर दो शाखाओं में बँट गये—सर्वास्तिवादी और विभज्यवादी। पूर्व०।

से असम्बन्ध, उनकी निस्सत्त्व-निर्जीविता। सब धर्म कार्य-कारण-भाव से परिगत हैं। इसलिए उन्हें प्रतीत्यसमुत्पन्न अथवा हेतु-प्रभव कहा गया है। कार्यकारण-प्रवाह में पतित होने के कारण धर्मों को 'संस्कार' अथवा संस्कृत-धर्म कहा जाता है। सब संस्कार भगुर एव सचलनात्मक हैं, किन्तु यह स्मरणीय है कि संस्कारों का निरोध शान्त है और यही निर्वाण है जो कि अतर्क्य और असंस्कृत-धर्म कहा गया है। अभिधर्म मूलतः एक प्रकार का 'धर्मवाद' है जिसके अनुसार परमार्थ के घटक केवल अलग-अलग एव असंकीर्ण-स्वभाव वाले अनित्य और सचलनशील अनेक धर्म मात्र हैं जो कि प्रतीत्यसमुत्पाद एव प्रत्ययता के परतन्त्र हैं, किन्तु जिनका निरोध शान्त और अतर्क्य है।

इस दृष्टि के सम्बन्ध में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यदि धर्म अनित्य है तो क्या उनके स्वभाव अथवा लक्षण भी अनित्य हैं? क्या निर्वाण कुछ धर्मों का अथवा सब धर्मों का निरोध मात्र है, अथवा यह 'निरोध' स्वयं एक पृथक् धर्म है? यदि यह (निर्वाण) स्वयं स्वभाव-प्रतिसंयुक्त पृथक् धर्म है, तो अनित्यत्व एव प्रतीत्यसमुत्पाद से इसे किस प्रकार विमुक्त माना जा सकता है। इन प्रश्नों के उत्तर एक ओर सर्वास्तिवाद तथा महायानिक धर्मतथ्यता एव शून्यता के सिद्धान्तों में पर्यवसित होते हैं। किन्तु थेर-वादी दर्शन में इस प्रकार की शकाओं एव कौतूहल को अधिक प्रश्रय नहीं दिया गया है प्रत्युत धर्म और धर्मी का अभेद, धर्मों का स्वभाव-पार्थक्य, प्रत्येक धर्म का स्वभाव-प्रतिसंयोग तथा इस प्रकार से अवधारित धर्मों के प्रतियोगी के रूप में निर्वाणाख्य धर्म की पारमार्थिकता, इन सभी सिद्धान्तों का अभ्युपगम दृढता-पूर्वक किया गया है। धर्म का मूल लक्षण स्वभाव-धारणा है और यही लक्षण निर्वाण में घटता है। निर्वाण का स्वभाव है, किन्तु उसके वस्तुतः अतर्क्य होने के कारण उसको संसार के प्रतियोगी के रूप में निरूपित किया जाता है। इस प्रकार वस्तुतः निर्वाण के निरोध-घादि लक्षण एक प्रकार से 'तटस्थ-लक्षण' ठहरते हैं। अभिधर्मपिटक में निर्वाण को असंस्कृत धातु के रूप में निर्दिष्ट किया गया है। मार्ग-चतुष्टय-ज्ञान से उसका साक्षात्कार होता है। मार्ग-फलों का वह आलम्बन है, लोकोत्तर है, अव्याकृत है, तथा स्वभावतः एकविध होते हुए भी उपाधि-शेष एव अनुपाधि शेष, इस प्रकार द्विविध उपदिष्ट है। तृष्णा से निष्क्रान्त होने के कारण उसे 'निर्वाण' कहा जाता है।

संस्कृत धर्मों का एक प्राचीन विभाग नाम-रूप अथवा रूप-धातु एव धर्म-धातु में था। 'रूप' के द्वारा इन्द्रिय-गोचर अथवा भौतिक धर्मों का संकेत होता था। 'नाम' अथवा 'धर्म-धातु' अरूप-सत्ता का द्योतक था जिसमें चित्त, चैतन्य धर्म, एव मनोमात्र-गोचर धर्म संगृहीत थे। 'नाम' को विज्ञान, वेदना, सज्ञा, एव संस्कार में विभाजित कर

संस्कृत धर्मों की पञ्च-स्कन्धी निरूपित हुई। रूप-स्कन्ध को इन्द्रियों के अनुसार पाँच आध्यात्मिक एवं पाँच बाह्य आयतनों में बाँटा गया। इसके साथ ही रूप का एक दूसरा विभाजन भी विदित था—महाभूतो में, एवं उनके 'उपादाय रूपों' में। सुत्त-पिटक में उपलब्ध धर्म-विवरण इस प्रकार प्रदर्शित किया जा सकता है—



थेरवादी अभिधर्म में धर्म के स्वरूप का सामान्य विवेचन कम, किन्तु उनके पृथक् स्वभावों का निरूपण विस्तार से किया गया है। ऊपर कहा जा चुका है कि धम्मसंगणि में धर्मों का मुख्य विभाजन उनकी हेयोपादेयता की दृष्टि से किया गया है। धर्म कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत हैं। अव्याकृत धर्म स्वयं कोई भोगरूप फल उत्पन्न नहीं करता। निर्वाण, रूप (=भौतिक धर्म), विपाक (=पूर्व कर्म का भोग) एवं क्रिया (असंकल्पपूर्व नैसर्गिक क्रिया) अव्याकृत हैं। कुशल-धर्म कालान्तर में सुख-भोग प्रदान करते हैं एवं अकुशल-धर्म दुःखभोग। चित्त और चैतसिक धर्म ही कुशल अथवा अकुशल हो सकते हैं। लोभ, द्वेष एवं मोह—ये तीन अकुशलहेतु हैं। इन्हीं के संयोग से चित्त-चैतसिक धर्मों में अकुशलता उत्पन्न होती है। दूसरी ओर अलोभ, अद्वेष एवं अमोह—ये कुशल-हेतु हैं। यह स्पष्ट है कि कुशल, अकुशल एवं अव्याकृत का भेद धर्मों का स्वभावगत भेद नहीं है, किन्तु समारी पुरुष की दृष्टि से ही धर्मों का उनके पृथक् कार्यों के अनुसार विभाजन है—कुछ धर्म उन्हें सुख देते हैं, कुछ दुःख देते हैं, कुछ न सुख देने

हैं, न दुःख देते हैं। आध्यात्मिक साधन की दृष्टि से ही इस प्रकार का वर्गीकरण बहुत महत्त्वपूर्ण है।

धम्मसगणि में प्रकारान्तर से धर्मों का चित्त, चैतसिक तथा चित्त-विप्रयुक्त, इन तीन वर्गों में विभाजन उल्लिखित है। चित्त सप्तविध है—चक्षुरादि-विज्ञान, मनोधातु एव मनोविज्ञानधातु। चैतसिक त्रिविध है—वेदनास्कन्ध, सज्ञास्कन्ध, एव सस्कार-स्कन्ध। चित्त-विप्रयुक्त धर्म दो हैं—रूप, एव निर्वाण। किन्तु यह विभाजन अभिधर्म-पिटक में अधिक चर्चित नहीं है। उस समय, जैसा कथावत्थु से प्रतीत होता है चैतसिक धर्मों की पृथक् सत्ता भी विवादास्पद थी। चित्त एव रूप के दो वर्गों का धम्म-सगणि में विस्तार से वर्णन मिलता है। अभिधम्म के कुछ ग्रन्थों में पुनः प्राचीन स्कन्ध, धातु, एव आयतन की विस्तृत चर्चा है। संक्षेप में अभिधर्मपिटक में उपलब्ध धर्म-विवरण इस प्रकार प्रदर्शित किया जा सकता है—(पृष्ठ २५६ देखें)

‘आचार्य अनिरुद्ध ने चार पारमार्थिक तत्त्व स्वीकार किये हैं—चित्त, चैतसिक, रूप और निर्वाण’<sup>२८</sup>।

**चित्त**—समस्त लौकिक धर्मों में चित्त शीर्षभूत है जैसे समस्त लोकोत्तर धर्मों में प्रज्ञा। सब कुशल अथवा अकुशल धर्म चित्तपूर्वगम है धम्मपद की प्रसिद्ध गाथाओं के अनुसार। ‘मनः सब धर्मों में पहले अग्रसर होता है। सब धर्मों में मन श्रेष्ठ है। सब धर्म मनोमय हैं।’ सुख और दुःख मनोगत शुभ और अशुभ का इस प्रकार अनुसरण करता है जैसे यानवाही पशु का यानचक्र अथवा पुरुष की छाया<sup>२९</sup>। क्लेश और व्यवदान चित्त का ही सहारा लेकर प्रवृत्त होते हैं। यही कारण है कि चित्त के स्वभाव, प्रवृत्ति एव उसके कुशल और अकुशल से सम्बन्ध को लेकर अभिधर्म में इतनी चर्चा रही है। जैसे चित्र में नाना विचित्र रूप लोक का प्रदर्शन होता है ऐसे ही देव, मनुष्य, निरय, एव तिर्यक् गतियों में कर्म, लिङ्ग, सज्ञा, व्यवहार आदि का भेद चित्त-कृत एव चित्त-मात्र ही है<sup>३०</sup>। कर्म का मूल चित्त में ही है एव कर्म से ही समस्त ससार का वृक्ष निरुद्ध हुआ है। इस प्रकार यह कहने में कोई अत्युक्ति नहीं है कि ससार का दुःख एव उससे विमुक्ति दोनों ही चित्त के अधीन हैं।

**चित्त और रूप**—चित्त और रूप (भौतिक धर्म) का सम्बन्ध पर्यालोचनीय है। चित्त रूप का पञ्चाजात-पञ्चय है। रूप चित्त का पुरेजात-पञ्चय है। चित्त की

२८—अभिधम्मत्थसंगहो (सारनाथ, १९४१), पृ० १।

२९—खुद्दक (ना०), जि० १, पृ० १६।

३०—अट्ठसालिनी, पृ० ५४।



प्रवृत्ति के लिए रूप, वस्तु एवं आलम्बन प्रदान करता है। इन्हीं के आश्रय से सातो विज्ञान-धातु उत्पन्न होती है। ऐसे ही रूप, शब्द आदि पञ्चविध भौतिक धर्मों का आलम्बन कर पाँच प्रकार की विज्ञान-बीधियाँ प्रवृत्त होती हैं। दूसरी ओर चित्त-संभूत कर्म कायिक-रूप की उत्पत्ति में प्रधान कारण है। कर्म और विज्ञप्ति के प्रसंग में चित्त ही देह का संचालन करता है। चित्त को रूप के उद्भवों में से एक स्वीकार किया गया है। रूप का जहाँ अभाव है ऐसे अरूप लोको में भी चित्त की प्रवृत्ति सम्भव होती है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि यद्यपि भूतरूप चित्त-निरपेक्ष है एवं चित्त की प्रवृत्ति साधारणतः रूप-सापेक्ष है तथापि कर्म आदि के द्वारा देह का उत्पादक, संचालक एवं उपलब्ध होने के कारण चित्त का ही प्राधान्य स्वीकार करना चाहिए। वस्तुतः रूपतत्त्व की पर्याप्त आलोचना वर्तमान पालि साहित्य में उपलब्ध नहीं होती।

सूत्रपिटक में भी चित्त को रूप से अधिक चञ्चल बताया गया है। पीछे क्षणभगवाद के विकसित होने के साथ इस प्रश्न पर विचार किया गया कि यदि रूप-धर्म एवं चित्त दोनों ही क्षणिक हों तो चित्त और रूप का सम्बन्ध दुरुपपाद है। रूपालम्बन के पूरी तरह से अवबुद्ध होने में अनेक चित्त उत्पन्न एवं निरुद्ध होते हैं। यदि चित्त का एक क्षण रूप के एक क्षण के बराबर हो तो रूप का ठीक ज्ञान असम्भव है। अतएव थेरवादियों ने यह सिद्धान्त प्रस्तुत किया कि रूप-क्षण सत्रह (१७) चित्त-क्षणों के बराबर है। इस सिद्धान्त का आधार चित्तवीथि का विवेचन है<sup>११</sup>।

'बीथिचित्त'—वीथि का अर्थ स्फुट-बोध के अभिमुख चित्त-परम्परा है। एक जन्म में उत्पत्ति के समय का प्रथम चित्त जो पिछले जन्म की चित्त-सतति से इस जन्म की चित्तसतति का सम्बन्ध जोड़ता है, प्रतिसमान-हेतु होने के कारण प्रतिसन्धि-विज्ञान कहलाता है। इसके अनन्तर भवागचित्त की प्रवृत्ति होती है। भवाग से तात्पर्य उपपत्ति-भव के अग अथवा कारण से है जो कि चित्त का एक अर्धचेतन अथवा उपचेतन प्रवाह है जैसा सुषुप्ति की अवस्था में उपलब्ध होता है। भवाग का प्रारम्भ प्रतिसन्धिचित्त से होता है एवं अन्त च्युति-चित्त से। भवाग का आलम्बन प्राक्तन जनक-कर्म, कर्मनिमित्त अथवा गति-निमित्त होता है।<sup>१२</sup> प्रकार के भवाग बताये गये हैं<sup>१३</sup>। इस भवाग-चित्त के स्रोत को काटकर वीथिचित्त की प्रवृत्ति होती है एवं वीथि के अन्त में

३१-द्र०—अभिधम्मसंगहो, पृ० ६४-८५; अट्ठसालिनी, पृ० २१६-३३।

३२-अभिधम्मसंगहो, पृ० ८६।

पुनः भवाग-पात । भवागचित्त बोध का आत्मविश्रान्त अस्फुट प्रवाह है, वीथिचित्त नाना आध्यात्मिक एव वाह्य विषयो के जगत् का स्फुट बोध है ।

विषयो का चित्त से सम्बन्ध इन्द्रियों के द्वारों से एव मन के द्वार से सम्पन्न होता है । इन्द्रिय-द्वार में आलम्बन के प्रकट होने पर वह मनोद्वार में भी प्रकट होता है, जैसे किसी वृक्ष की शाखा पर उतरते हुए पक्षी की छाया पृथ्वी पर भी उतरती है । किन्तु अनेक आलम्बन सीधे मनोद्वार में प्रकट होते हैं । इस प्रकार द्वार-भेद से चित्तवीथि के दो भेद किये जा सकते हैं—पंचद्वार-वीथि एवं मनोद्वार-वीथि । पंचद्वारवीथि में वाह्य विषय का इन्द्रिय-द्वार के साथ सम्पर्क स्थापित होना वस्तुतः वाह्यरूप एव 'प्रसादरूप' का सघट्टन है । इससे विचलित होकर भवाग की धारा का विच्छेद होता है । पहले क्षण में 'भवाग-चलन' होता है, दूसरे में 'भवाग-उपच्छेद' । तदनन्तर इन्द्रिय-द्वार में प्राप्त आलम्बन की ओर चित्त का आकर्षण अथवा 'आवर्जन' होता है । यह एक असकल्प-पूर्वक नैसर्गिक क्रिया है । अभिधर्मपिटक में इसे क्रिया-मनोधातु कहा गया है । और इसे क्रियात्प अव्याकृत धर्म बताया गया है । पीछे के दार्शनिक साहित्य में इसका नाम 'फ़्वद्वारावर्जन' है । आवर्जन के अनन्तर तद्विषयाकार चक्षुरादिविज्ञान की उत्पत्ति होती है । चक्षुर्विज्ञान, श्रोत्र-विज्ञान आदि विज्ञान सर्वथा निर्विकल्पक, विशुद्ध ऐन्द्रिय-सवेदन हैं । ये विज्ञान प्राक्तन कुशल अथवा अकुशल धर्मों के विपाक होते हैं और अतएव अव्याकृत धर्म हैं । इन विज्ञानों के निरोध के अनन्तर 'सम्पटिच्छन' अथवा 'विपाक-मनो-धातु' की उत्पत्ति होती है । स्थूल रूप से कहा जा सकता है कि यदि पंच-विज्ञान आलम्बनों की ऐन्द्रिय स्फूर्ति है तो 'सम्पटिच्छन' उन आलम्बनों का मन के द्वारा प्रथम ग्रहण । इसके अनन्तर मन के द्वारा आलम्बन के स्वरूप-निर्णय का प्रयत्न होता है जिसे 'सन्तीरण' कहा गया है । अभिधर्म के अनुसार यह अहेतुक विपाक मनोविज्ञान-धातु है । इसके अनन्तर मन के द्वारा आलम्बन का 'व्यवस्थापन' होता है । 'व्यवस्थापन' के अनन्तर 'जवन'—चित्त की उत्पत्ति होती है । जवन के पूर्ववर्ती चित्त विपाक-रूप अथवा क्रिया-रूप होने के कारण अव्याकृत धर्म है । 'जवन' चित्त आलम्बन की ओर चेतना-प्रतिसयुक्त सम्मुखीभाव है । जवन-चित्त की अधिकतया मात वार उत्पत्ति होती है अथवा होती ही नहीं । कामावचर-जवन-चित्तों के २९ भेद बताये गये हैं । ज्ञान का कुशल अथवा अकुशल कर्म से सम्पर्क जवन-चित्त में ही होता है । इसके अनन्तर 'तदालम्बन' चित्त के दो क्षण होते हैं । तदालम्बन—चित्त जवन-चित्त के आलम्बन का अनुसरण करता है । मानो इसका अवशिष्ट सस्कार हो । इसके अनन्तर पुनः भवाग-पात होता है । भवाग के उपच्छेद में वीथि की प्रवृत्ति होती है,

वीथि के पर्यवसान पर पुन भवाग का पूर्ववत् प्रवाह । इसी प्रकार जन्म के प्रतिसन्ध-चित्त से प्रारम्भ कर मृत्यु के च्युति-चित्त तक भवाग का स्रोत और वीथि का उन्मेष चलता रहता है ।

भवाग-चलन के दो क्षणों से पहले एक क्षण अतीत-भवाग का गिनने पर 'तदालम्बन' के अन्त तक १७ चित्त-क्षणों का क्रम ऊपर वीथि-चित्त में निर्दिष्ट है । प्रत्येक क्षण का उत्पाद, स्थिति, और भग होता है । किन्तु यह पूरी चित्तपरम्परा आलम्बन के 'अति-महत्' होने पर ही सम्पन्न होती है । यदि आलम्बन केवल 'महत्' हो तो 'जवन' के अन्त में ही भवाग-पात हो जाता है, 'तदालम्बन' की उत्पत्ति नहीं होती । जब 'व्यवस्थापन' की दो-तीन बार प्रवृत्ति के अनन्तर ही भवाग-पात हो जाता है और 'जवन' का भी उत्पाद नहीं होता, तब आलम्बन 'परित्त' अथवा अल्प कहलाता है । 'अति-परित्त' आलम्बन होने पर भवाग-चलन मात्र होता है, वीथि-चित्त का उत्पाद नहीं होता ।

मनोद्वार में विभूत आलम्बन के उपस्थित होने पर भवागचलन, मनोद्वारावर्जन, जवन, एव 'तदालम्बन' क्रमश उत्पन्न एव निरुद्ध होते हैं । आलम्बन अविभूत होने पर 'तदालम्बन' का उत्पाद नहीं होता ।

ध्यान के प्रसंग में वीथिचित्त की कुछ विशेषताएँ उल्लेखनीय हैं । ध्यान से निष्पन्न बलवत् समाधि अर्पणा कहलाती है । इसमें आलम्बन सदा अतिविभूत होता है किन्तु अर्पणाजवन के अतिसन्तत होने के कारण तदालम्बन-चित्त का भी उत्पाद नहीं होता । अर्पणा भी भवाग-स्रोत के समान प्रवृत्त होती है । इस अर्पणावीथि में ज्ञानसम्प्रयुक्त आठ कामावचर जवनचित्तों में से कोई एक कुशलचित्त अथवा क्रियाचित्त तीन बार अथवा चार बार उत्पन्न होकर निरुद्ध होता है । ये चित्त क्रमशः परिकर्म, उपचार अनुलोम एव गोत्रभू नाम से प्रसिद्ध हैं । इनके अनन्तर चतुर्थ एव पचम जवनचित्त अर्पणावीथि में अवतीर्ण होता है । यह जवन छब्बीस महद्गत एव लोकोत्तर जवनो में से एक होता है । इसके अनन्तर अर्पणा के जवनचित्तों का प्रवाह प्रवृत्त होता है । तदनन्तर भवागपात पुन घटता है । यदि सौमनस्य-सहगत जवनचित्त के अनन्तर अर्पणा का प्रारम्भ हो तो वह भी सौमनस्य-सहगत होती है तथा उपेक्षापूर्वक होने पर वह उपेक्षासहगत होती है । कुशल जवनचित्त के अनन्तर कुशल जवन एव निचले तीन फल, तथा क्रियाजवन के अनन्तर क्रियाजवन एव अर्हत्व-फल अर्पित होते हैं ।

वीथिचित्त के अवबोधन के लिए 'आम्नोपमा' उदाहृत की गयी है—मान लीजिए फले हुए आम्रवृक्ष के नीचे सिर ढककर कोई पुरुष सोया हुआ हो एव अपने पास गिरे



एक आम के शब्द को सुनकर सिर से वस्त्र हटाकर आँख खोलकर उसे देखे, उठाये और परखे तथा उसे पका हुआ जानकर उसका परिभोग करे और फिर मुख में उसके शेष स्वाद का अनुभव करता हुआ पुनः सो जाय। ऐसी स्थिति में पहली निद्रा का समय भवांग का प्रवाह है, फल का गिरना आलम्बन के द्वारा प्रसाद-सघटन है, उस शब्द से जागना आवर्जन है। आँख खोलकर देखना चक्षुर्विज्ञान आदि विज्ञानों की प्रवृत्ति है। उठा लेना सम्पटिच्छन है। परखना सतीरण है। पके होने का निश्चय व्यवस्थापन है, परिभोग जवन है, पीछे के स्वाद का अनुभव तदालम्बन है। पुनः निद्रा की प्रवृत्ति भवांगपात है<sup>१३</sup>।

**चैतसिक**—ऊपर कहा जा चुका है कि चित्त के ८९ भेदों का प्रदर्शन धम्मसंगणि में स्पष्ट किया जा चुका था, किन्तु वहाँ चैतसिकों के सामान्यतः उल्लेख में उन्हें केवल तीन ही भागों में बाँटा गया है, यद्यपि नाना चैतसिक धर्मों का विगेषतः उल्लेख उपलब्ध होता है। जैसा कथावस्तु से ज्ञात होता है उस समय कुछ सम्प्रदाय चैतसिकों की सत्ता का ही प्रतिवाद करते थे। चैतसिकों का विकसित विवरण बुद्धघोष के समय तक निश्चित हो चुका था। इस विकास में सस्कारस्कन्ध को अनेक धर्मों में बाँट दिया गया था। चैतसिक चित्त से सम्प्रयुक्त धर्म हैं। वे चित्त के साथ उत्पन्न होते हैं, एवं चित्त के साथ निरुद्ध होते हैं। उनके आलम्बन और वस्तु भी चित्त के आलम्बन और वस्तु से अभिन्न होते हैं। चैतसिक धर्म ब्रह्मण्य बताये गये हैं जिनमें वेदना और सज्ञा के अतिरिक्त पचास धर्मों में विभक्त सस्कारस्कन्ध परिगणित हैं। सात चैतसिक धर्म सर्वचित्त-साधारण हैं—स्पर्श, वेदना, सज्ञा, चेतना, एकाग्रता, जीवितेन्द्रिय तथा मनसिकार। स्पर्श चित्त एवं आलम्बन को सघटित करता है। वेदना के सुविदित तीन भाग हैं—सुख, दुःख, अदुःखामुख। आलम्बन का सज्ञान ही सज्ञा है। चेतना सकल्पात्मक प्रेरक धर्म है। एकाग्रता न्यूनाधिक मात्रा में सभी चित्तों में पायी जाती है। मनसिकार का अर्थ नवीन आलम्बन की ओर मन का अवधान है। ७ चैतसिक धर्म प्रकीर्णक कहे जाते हैं। ये बहुत से चित्तों के सहगत होने के कारण इस प्रकार कहे गये हैं—इनकी चित्त के साथ सदा उपस्थिति नहीं होती। वितर्क, विचार, अधिमोक्ष, वीर्य, प्रीति एवं छन्द—ये ही प्रकीर्णक हैं। इन दोनों विभागों के १३ चैतसिक धर्म अन्य-समान कहे जाते हैं क्योंकि ये स्वतः न कुशल हैं न अकुशल। किन्तु कुशल अथवा अकुशल चित्त के सम्प्रयोग से स्वयं भी कुशल अथवा अकुशल हो जाते हैं। चौदह चैतसिक

अकुशल है—मोह, अह्मी, अनवत्रप्य, औद्धत्य, लोभ, दृष्टि, मान, द्वेष, ईर्ष्या, मात्सर्य, कौकृत्य, स्त्यान, मृद्व, एव विचिकित्सा । शोभन चैतसिक पञ्चीस है । ये केवल कुशल चित्तो मे पाये जाते हैं । इनमे १९ चैतसिक शोभन-साधारण कहे जाते हैं—श्रद्धा, स्मृति, ह्मी, अवत्रप्य, अलोभ, अद्वेष, तत्रमध्यस्थता, काय-प्रस्रब्धि, चित्तप्रस्रब्धि, कायलघुता, चित्तलघुता, कायमृदुता, चित्तमृदुता, कायकर्मण्यता, चित्तकर्मण्यता, कायप्रागुण्यता, चित्तप्रागुण्यता, काय-ऋजुता, एव चित्तऋजुता । शोभन चैतसिको मे तीन विर-  
तियाँ—सम्यक्वाक्, सम्यक्कर्मन्ति एव सम्यग्-आजीव—दो अप्रमाण—करुणा, एव मुदिता—एव प्रज्ञेन्द्रिय सम्मिलित हैं ।

## अध्याय ६

### हीनयान के सम्प्रदाय

**सर्वास्तिवादी**—सर्वास्तिवादी संप्रदाय, स्थविर शाखा से वात्सीपुत्रीयो के पश्चात् विभाजित हुआ था। अशोक के समय की संगीति में मोग्गलीपुत्र ने सर्वास्तिवाद का भी खण्डन किया था। परमार्थ के अनुसार कात्यायनीपुत्र की मृत्यु पर स्थविर दो भागो में बंट गये—स्थविर और सर्वास्तिवादी। इस विभेद का कारण उन्होंने यह बताया है कि स्थविर निकाय सूत्रो को ही मानते थे, इसके विरुद्ध सर्वास्तिवादी अभिधर्म को पिटको में सर्वश्रेष्ठ स्वीकार करते थे। एक दूसरी व्याख्या के अनुसार विभेद का कारण यह था कि कुछ स्थविरो ने महादेव की पाँच 'वस्तुओं' का तिरस्कार किया था। किन्तु ये दोनों ही व्याख्याएँ अश्रद्धेय हैं। इतना निश्चित है कि अशोक के समय में मध्यान्तिक ने कश्मीर में अपना संप्रदाय स्थापित किया। मध्यान्तिक को मथुरा के प्राचीन आवास से आया कहा गया है, किन्तु यह सन्दिग्ध है। पहली-दूसरी सदी ई० में कनिष्क ने इन सर्वास्तिवादियों का समर्थन किया और उस समय वे गन्धार, कश्मीर, मथुरा और श्रावस्ती में विशेष रूप से पाये जाते थे। परम्परा के अनुसार कनिष्क के समय में सर्वास्तिवादियों की संगीति हुई थी जिसमें उन्होंने अभिधर्म-महाविभाषा की रचना की<sup>१</sup>। इस संगीति में पार्श्व प्रधान बने थे। पार्श्व कनिष्क के द्वारा स्थापित पुरुषपुर के आश्चर्य महाविहार के वासी थे। इस संगीति में पार्श्व के साथ ५०० अर्हंत और वसुमित्र के साथ ५०० बोधिसत्व थे। यह विवरण महायानिको का भी भाग-ग्रहण सूचित करता है, किन्तु अधिक विश्वास्य नहीं प्रतीत होता। संगीति का स्थान कश्मीर का कुण्डलवन विहार अथवा जालन्धर का कुवन बताया गया है<sup>२</sup>। कहा जाता है कि इस संगीति में अष्टादश-निकायो में से सभी में प्रामाणिकता मानी गयी एवं इसके पहले अनिवद्ध आगम भी लिखे गये। त्रिपिटक पर विभाषाएँ रची गयी

१-वाट्स, जि० १, पृ० २७०-७८।

२-तारानाथ, पृ० ५९-६०।

जिनमे प्रत्येक शतसाहस्रिका थी। इन्हें ताम्र-पट्ट पर उत्कीर्ण कर स्तूप में रखा गया। अभिधर्ममहाविभाषा में अनेक पुराने, सर्वास्तिवादी आचार्यों के नाम मिलते हैं<sup>३</sup>। इनमें मुख्य हैं—पार्श्व, वसुमित्र, घोषक, बुद्धदेव, धर्मत्रात और एक अन्य आचार्य जो कि केवल भदन्त पद से संबोधित किये गये हैं। और भी अनेक आचार्यों के नाम यत्र-तत्र महाविभाषा में प्राप्त होते हैं जैसे कुशवर्मा, घोषवर्मा, द्रव, धरदत्त, धर्मनन्दी, धार्मिक, सुभूति, पूर्णास, वक्कुल, वामक, श्रमदत्त, सधवसु और बुद्धरक्षित। इस समय सर्वास्तिवादियों में अनेक अवान्तर सम्प्रदायों की सत्ता भी महाविभाषा से सूचित होती है—जैसे युक्तवादी, अभिधर्माचार्य, कश्मीराचार्य, गन्धाराचार्य, पाश्चात्तीय, एव बहिर्देशक। विभाषा के अनुयायी वैभाषिक सर्वास्तिवादी कहलाये।

वैभाषिकों के दो भेद प्रधान थे—काश्मीर-वैभाषिक, एव पाश्चात्य-वैभाषिक जिनका केन्द्र गन्धार में था। पाश्चात्यो के अनुसार बोधिसत्व पहले शैक्ष अवस्था में निरोध-समापत्ति का लाभ कर अनन्तर बोधि प्राप्त करते हैं। काश्मीरक पहले बोधि की प्राप्ति और उसके साथ निरोध-समापत्ति मानते थे। पाश्चात्यो का एक अवान्तर भेद भी था—मृदु और मध्य। मृदु पाश्चात्य वाद्यों का अस्तित्व स्वीकार करते थे एव पुद्गल को न नित्य-लक्षण, न अनित्य-लक्षण मानते थे। मध्य पाश्चात्य ध्यान के विषय में विशिष्ट मत रखते थे।

तारानाथ के अनुसार धर्मत्रात, घोषक, वसुमित्र एव बुद्धदेव वैभाषिकों के प्रधानतम चार आचार्य थे<sup>४</sup>। इन सबका महाविभाषा की रचना में हाथ था। तारानाथ के अनुसार घोषक तुषार जाति के आचार्य थे। कहा जाता है कि सगीति के बाद उन्हें अश्मा-परान्तक के राजा ने बुला लिया था। चीनी भाषा में उपलब्ध उनके एकमात्र ग्रन्थ अभिधर्मामृत का हाल में संस्कृत पुनरुद्धार किया गया है। घोषक लक्षणान्यथात्ववादी थे। उन्होंने कुल ६१ धर्मों का परिगणन किया है—चित्त १, रूप १, चित्तसम्प्रयुक्त ४०, चित्त-विप्रयुक्त १६, असंस्कृत ३।

एक स्थविर धर्मत्रात ने उदान-वर्ग का संग्रह किया था। इन्हें या अन्य धर्मत्रात को भावान्यथात्ववादी कहा गया है। वसुमित्र को प्रकरणपाद का कर्ता बताया गया है और अवस्थान्यथात्ववाद का प्रवर्तक। यह स्मरणीय है कि धर्मत्रात आदि नाम सम्भवतः एकाधिक आचार्यों के थे।<sup>५</sup>

३-बारो, पृ० १३२-३३।

४-तारानाथ, पृ० ६७।

५-तु०—तारानाथ, पृ० ६८; तु०—वाटर्स, जि० १, पृ० २१४-१५।

धर्मश्री के अभिधर्मसार ने बहुत प्रचार और ख्याति का लाभ किया। लगभग ३२० ई० में एक धर्मत्रात ने इस ग्रन्थ का एक विस्तृत सस्करण प्रस्तुत किया। इस पर वसुबन्धु ने भी एक व्याख्या लिखी थी। अभिधर्मकोश के पहले अभिधर्मसार ही वैभाषिकों का मुख्य ग्रन्थ था।

**वसुबन्धु**—वसुबन्धु की तिथि के विषय में दो सुविदित मत हैं—तकाकुसु का मत जिसके अनुसार वसुबन्धु पाँचवीं शताब्दी ई० के थे, तथा नोएल पेरी का मत जो उन्हें चौथी शताब्दी ई० में रखता है। हाल में पेरी का फ्राउवाल्नर ने प्रबल समर्थन किया है।<sup>१</sup> इस मतभेद के निराकरण के लिए कुछ विद्वानों ने यह भी सुझाया है कि वसुबन्धु नाम के दो आचार्य थे जिनमें पूर्ववर्ती ४ थी शताब्दी के एव परवर्ती ५वीं शताब्दी के थे। यशोमित्र के साक्ष्य से दो वसुबन्धुओं की सत्ता निश्चित है, किन्तु परमार्थ, श्वाच्चाग एव तारानाथ के विवरणों में उनका भेद विलीन हो गया है।

परमार्थ का जन्म उज्जयिनी में ५०० ई० में हुआ था। वे ५४६ ई० में चीन आये और ५६९ ई० में केन्टन में उनका देहान्त हुआ। उन्होंने एक वसुबन्धु-चरित की रचना की जो चीनी में उपलब्ध है। इस ग्रन्थ को परमार्थ के द्वारा अन्य-रचित ग्रन्थ का चीनी अनुवाद भी बताया गया है, और यह भी कहा गया है कि सम्भवतः वसुबन्धु की यह जीवनी परमार्थकृत नहीं है बल्कि उनके किसी शिष्य ने उनसे सुनी बातों के आधार पर उसकी रचना चीनी में की। इसके अनुसार वसुबन्धु का समय परिनिर्वाण से ११०० वर्ष पश्चात् था। वे पुरुषपुर के निवासी थे और कौशिक नाम अथवा गोत्र के ब्राह्मण के पुत्र थे। असग उनके बड़े भाई थे और विरिञ्चिवत्स छोटे। वसुबन्धु बुद्धमित्र के शिष्य थे। साख्य आचार्य विन्ध्यवासी के द्वारा गुरु के वाद में पराजित होने पर वसुबन्धु ने विन्ध्यवासी के खण्डन के लिए परमार्थ सप्ततिका नाम का ग्रन्थ रचा। उस समय वसुबन्धु अयोध्यावासी कहे गये हैं। उन्होंने अभिधर्मकोश की रचना की एव वैयाकरण वसुरात को पराजित किया। किन्तु वैभाषिक आचार्य सघभद्र के साथ अपनी वृद्धता के कारण वाद के लिए वे सहमत नहीं हुए। राजा विक्रमादित्य की उन पर कृपा थी एव उनके युवराज बालादित्य के वे शिक्षक थे। शासक बनने पर बालादित्य ने उन्हें अयोध्या अपनी राज-सभा में बुला लिया। वृद्धावस्था में असग की प्रेरणा से

६-फ्राउवाल्नर, ऑन दि डेट ऑव् दि बुधिस्ट मास्टर ऑव् दि लॉ वसुबन्धु;  
तकाकुसु, जे० आर० ए० एस० १९०५, पृ० ३३ प्र०, वही, १९१४, पृ० १०१३  
प्र०, पुनश्च दे०—नीचे।

वे महायानी बन गये तथा उन्होंने महायान के अनेक ग्रन्थों की रचना की। ८० वर्ष की अवस्था में उन्होंने अयोध्या में देह-त्याग किया।

श्वाच्चाग के अनुसार<sup>१</sup> वसुबन्धु असग के भाई थे। असग गन्धार के निवासी थे और परिनिर्वाण से एक सहस्र वर्ष के भीतर उत्पन्न हुए थे। उन्होंने वसुबन्धु को हीनयान से महायान में परिवर्तित कराया। श्वाच्चाग ने असग और वसुबन्धु से सम्बन्ध रखने वाले कई सघाराम और स्तूप अयोध्या में देखे।

यह स्मरणीय है कि श्वाच्चाग के सम्प्रदाय में धर्मपाल आदि ६ठी शताब्दी के आचार्यों को परिनिर्वाण के ११०० वर्ष के अनन्तरभावी बताया गया है। इससे यह अनुमान करना स्वाभाविक है कि श्वान्च्चाग के 'परिनिर्वाण से १००० वर्षों के भीतर' से सकेत पाँचवी शताब्दी ई० की ओर मानना चाहिए। पक्षान्तर में छठी शताब्दी ई० के परमार्थ अपने को परिनिर्वाण से १३ वी शताब्दी में मानते थे अतएव उनके मत से निर्वाणत १२ वी शताब्दी के वसुबन्धु पाँचवी शताब्दी ई० में रखे जाने चाहिए। इस प्रकार पाँचवी शताब्दी के पक्ष में परमार्थ और श्वाच्चाग दोनों का ऐकमत्य है। 'विक्रमादित्य' और 'बालादित्य' की समकालीनता भी वसुबन्धु के पञ्चम-शतकीय होने का समर्थन करती है। विक्रमादित्य कदाचित् स्कन्दगुप्त हो और बालादित्य नरसिंह गुप्त। श्वाच्चाग ने सद्धर्म के अनुक्ल बालादित्य नाम के एक गुप्त सम्राट् का उल्लेख किया है किन्तु वे मिहिरगुल के समकालिक होने के कारण परवर्ती थे। तिव्वती परम्परा वसुबन्धु को दिङ्नाग का गुरु बताती है। वसुबन्धु को पचम शताब्दी में रखने से यह अनुश्रुति सगत हो जाती है।

दूसरी ओर एक प्रचलित अनुश्रुति वसुबन्धु को परिनिर्वाण से ९०० वर्ष पश्चात् रखती है। इसका समर्थन इस बात से होता है कि कुमारजीव (ई० ३४४-४१३) ने अपने गुरु (?) सूर्यसोम से वसुबन्धु-रचित 'सद्धर्मपुण्डरीककोपदेश' प्राप्त किया था। वसुबन्धु कृत आर्यदेव के शतशास्त्र की व्याख्या का कुमारजीव ने ४०४ ई० में चीनी अनुवाद प्रस्तुत किया था एवं वसुबन्धु कृत बोधिचित्तोत्पादनशास्त्र का अनुवाद उन्होंने ४०५ ई० में किया। बोधिरुचि ने वसुबन्धु के वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिताशास्त्र की वज्रपि-कृत व्याख्या का ५३५ ई० में चीनी अनुवाद करते हुए वसुबन्धु को २०० वर्ष प्राचीन बताया है। इन साक्ष्यों से एक महायान-ग्रन्थों के रचयिता वसुबन्धु का समय चौथी शताब्दी ईसवीय प्रमाणित होता है। ये साक्ष्य निर्विवाद नहीं हैं तथा चौथी शताब्दी के इस वसुबन्धु को यशोमित्र ने स्पष्ट ही कोशकार से भिन्न माना है।

अभिधर्मकोश में आठ कोशस्थान हैं एवं सम्पूर्ण ग्रन्थ ६०० कारिकाओं में निबद्ध है। वसुवन्धु ने स्वयं ही इन कारिकाओं पर भाष्य भी लिखा था। मूल संस्कृत ग्रन्थ की एक पाण्डुलिपि राहुल सांकृत्यायन अपने साथ तिब्बत से लाये थे, किन्तु वह अप्रकाशित है। आठ कोशस्थानों के विषय इस प्रकार हैं—धातु, इन्द्रिय, लोक-धातु, कर्म, अनुशय, आर्यपुद्गल, ज्ञान एवं ध्यान। इनके अतिरिक्त पुद्गलवाद के खण्डन के लिए एक अतिरिक्त कोशस्थान की भी परिशिष्ट के रूप में रचना की गयी थी।

अभिधर्मकोश बौद्धधर्म का विख्याततम एवं सर्वाधिक उपयोगी आकर-ग्रन्थ है। यशोमित्र-कृत इसकी स्फुटार्था नाम की व्याख्या संस्कृत में उपलब्ध है।<sup>१</sup> वसुवन्धु का झुकाव सौत्रान्तिक मत की ओर था। उनके खण्डन के लिए संघभद्र नाम के सुप्रसिद्ध वैभाषिक आचार्य ने दो ग्रन्थ रचे—न्यायानुसारशास्त्र एवं अधिभर्म-कोश-शास्त्र-कारिका-विभाष्य। पीछे यशोमित्र के अतिरिक्त गुणमति, पूर्णवर्धन, शमथदेव एवं स्थिरमति ने कोश पर व्याख्याएँ प्रस्तुत कीं। छठी शताब्दी के प्रारम्भ में गुणमति ने नालन्दा में लक्षणानुसार-शास्त्र की रचना की। पीछे गुणमति वलभी चले गये जहाँ स्थिरमति उनके शिष्य हुए। स्थिरमति ने पूर्णवर्धन को शिक्षा दी और पूर्णवर्धन ने जिनमित्र और शीलेन्द्रबोधि को। यह स्मरणीय है कि वसुवर्मा का चतुस्तय शास्त्र पाँचवी शताब्दी में रचा गया था।

सर्वास्तिवाद-विस्तार और आमम—श्वाच्चांग ने सातवी शताब्दी में सर्वास्तिवादियों को अनेक स्थानों में पाया। उन्होंने सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय के स्यालकोट के निकट तमसा वन में ३०० भिक्षु, मतिपुर में ५००, कन्नौज के निकट नवदेव कुल में ५००, हयमुख में २००, वाराणसी में २,०००, नालन्दा के निकट २००, हिरण्यपर्वत में १,००० एवं भिनमल में १०० भिक्षु पाये थे। भारत की सीमा के बाहर भी कराशहर में २,०००, कुचा में ५,०००, बाह्लीक में १,०००, बलख और वामियान के बीच ३००, कवघ में ५०० और वु-सा में १,००० और काशगर में १,००० सर्वास्तिवादी भिक्षु उन्हें मिले थे। श्वाच्चांग ने कश्मीर में १०० विहारों में ५,००० सर्वास्तिवादी भिक्षुओं को पाया था। और भी अनेक स्थलों पर उनके बताये हुए विहारों में सर्वास्तिवादी अवश्य रहे होंगे। उड्डियान और गन्वार में जोकि पहले सर्वास्तिवादियों के प्रधान प्रदेश थे और अब उजड़े हुए थे, श्वाच्चांग ने २५०० विहारों के अवशेष देखे जहाँ कि पहले प्रायः लगभग ३०,००० भिक्षु रहते थे। सातवी शताब्दी के अन्त में इ-चि ने

सर्वास्तिवादियों का भौगोलिक विवरण इस प्रकार दिया है—‘उत्तर अथवा कश्मीर और उसके निकटवर्ती प्रदेश विशेष रूप से उन्ही के हैं। मगध में वे प्रचुर हैं और पूर्व की ओर अन्य संप्रदायों के साथ-साथ उनका भी परिचय प्राप्त होता है। उनके कुछ प्रतिनिधि गुजरात, मालवा और दक्षिण में भी पाये जाते हैं। दक्षिण चीन में उनका महत्व है और चपा में भी वे मिलते हैं’। तारानाथ के अनुसार पाल साम्राज्य काल में मूलसर्वास्तिवादियों का अस्तित्व था।

कुछ उत्तरकालीन ग्रन्थों के अनुसार सर्वास्तिवादी राहुलभद्र को अपना प्रधान आचार्य मानते थे<sup>१०</sup>। उनकी भाषा संस्कृत थी, उनके चिह्न उत्पल, पद्म, मणि और पर्ण थे। उनके नाम प्रायः मति, श्री, प्रभा, कीर्ति और भद्र में समाप्त होते थे। उनकी संघाटी में वैशिष्ट्य का उल्लेख किया गया है। उनके वस्त्र काले अथवा गाढ़े लाल रंग के होते थे। इन्हीं के अनुसार उनकी संघाटी का निचला भाग एक सीधी रेखा में कटा होता था। वे भिक्षा को सीधे हाथ में ले लेते थे।

सर्वास्तिवादियों का त्रिपिटक इस प्रकार है<sup>११</sup>—विनय-पिटक, जिसमें प्रातिमोक्ष, सप्तधर्म, अष्टधर्म, क्षुद्रक-परिवर्त, भिक्षुणी-विनय, एकोत्तरधर्म, उपाधिपरिपृच्छा, एव कुशलपरिवर्त संगृहीत हैं; सूत्र-पिटक, प्रचलित परम्परा के अनुसार पहले तीन पादों की रचना शारिपुत्र और मौद्गल्यायन ने बुद्ध के जीवन-काल में की थी। चौथे पाद की रचना परिनिर्वाण से सौ वर्ष बाद हुई थी, पाँचवें और छठे की तथा ज्ञानप्रस्थान की परिनिर्वाण से ३०० वर्ष बाद जिसमें दीर्घागम, मध्यमागम, सयुक्तागम एवं एकोत्तरागम हैं; तथा अभिधर्मपिटक जिसमें ज्ञानप्रस्थान, संगीतिपर्यायवाद, धर्मस्कन्धपाद प्रशस्तिपाद, विज्ञानकायपाद, घातुकायपाद एवं प्रकरणपाद गिने गये हैं।

(१) ज्ञानप्रस्थानसूत्र की रचना आर्यकात्यायनीपुत्र ने की थी<sup>१२</sup>। शेष ६ ग्रन्थ इसके ‘पाद’ माने गये हैं। ज्ञानप्रस्थान आठ खण्डों में और ४४ वर्गों में इस प्रकार विभक्त है—(१) सयुक्तग्रन्थ—लौकिकाग्र वर्ग (लोकोत्तर), ज्ञान०, पुद्गल०,

९-वे०—नीचे।

१०-बुद्धोन, जि० २, पृ० १००।

११-सर्वास्तिवादियों के साहित्य पर द्र०—ए० सी० बनर्जी, सर्वास्तिवाद लिटरेचर, तकाकुसु, जे० पी० टी० एस० १९०५, पृ० ६७ प्र०।

१२-बु०—स्फुटार्था, पृ० ११।



श्रद्धा०, अहीकता०, रूप० आदि, (२) मयोजन, (३) ज्ञान-शैक्ष और अशैक्ष, सम्यक् और मिथ्यादृष्टि, अभिज्ञा, आर्यसत्य, आर्यपुद्गल, (४) कर्म-अकुशल, हिंसा, विज्ञप्ति एव अविज्ञप्ति आदि, (५) चतुर्माहाभूत०, (६) इन्द्रिय—२२ इन्द्रियाँ, त्रैधातुक, आदि, (७) समाधि, (८) दृष्टि-स्मृत्युपस्थान, काम, सज्ञा आदि। कात्यायनीपुत्र परिनिर्वाण के ३०० वर्ष बाद बताया गया है।

(२) कहा जाता है कि संगीतिपर्यायपाद की रचना महाकोष्ठिल ने द्वितीय संगीति के अनन्तर की थी। इसकी तुलना दीघ-निकाय की संगीति एव दसुत्तर सुत्तन्त से की गयी है। इसके विषय इस प्रकार है—(१) निदान—ग्रन्थ का उपोद्धात, (२) एक धर्म, (३) द्विधर्म—(११) दशधर्म, (१२) उपसहार—ग्रन्थ-स्तुति।

(३) धर्मस्कन्ध को सर्वास्तिवादी अभिधर्म का प्रधानतम ग्रन्थ कहा गया है। इसके २१ विभागों में मुख्यतया आध्यात्मिक प्रगति के मार्ग और उससे सम्बन्ध रखनेवाले धर्मों का विवरण है। इसकी विमुद्धिमरण से तुलना मुझायी गयी है।

(४) प्रज्ञप्तिशास्त्र महामौद्गल्यायन की रचना बतायी जाती है। इसके तिब्बती अनुवाद के तीन भाग हैं—लोकप्रज्ञप्ति, कारण-प्रज्ञप्ति और कर्म-प्रज्ञप्ति।

(५) विज्ञानकायपाद के विषय में कहा गया है कि उसकी रचना परिनिर्वाण के १०० वर्ष बाद श्रावस्ती के निकट अर्हत् देवशर्मा ने की थी। ग्रन्थ ६ भागों में विभक्त है। पहले भाग में अतीत और अनागत धर्मों की सत्ता के विषय में मौद्गल्यायन के मत का खण्डन किया गया है। यह मौद्गल्यायन कदाचित् मौद्गलीपुत्र रहे हों। ऐसी स्थिति में इस ग्रन्थ का समय अशोक के अनन्तर दूर मानना चाहिए। दूसरे में पुद्गल और शून्यता का आलोचन है, तीसरे में हेतुप्रत्यय का, चौथे में आलम्बन प्रत्यय का, पाँचवें में विविध विषय हैं, छठे में अर्हत् के चित्त के विषय में चर्चा है।

(६) धातुकाय की रचना परिनिर्वाण के ३०० वर्ष बाद वसुमित्र के द्वारा बतायी गयी है। यगोमित्र और वुदोन ने पूर्ण को ही इसका रचयिता कहा है। वस्तुतः यह ग्रन्थ वसुमित्र के प्रकरणपाद के चतुर्थ भाग का विस्तार है। पालि की धातुकथा से भी इसकी तुलना की गयी है। इसके दो खण्डों में मुख्यतया चैतनसिक धर्मों का विवेचन है।

(७) प्रकरणपाद की वसुमित्र ने पुष्करावती में रचना की थी। वसुमित्र कनिष्क के समकालीन थे। कदाचित् इस ग्रन्थ का मूल नाम अभिधर्म-प्रकरण था। इसके आठ भाग हैं। पहले में रूप, चित्त, चित्तधर्म, चित्तविप्रयुक्त सस्कार, एव असंस्कृतधर्म का विवरण है, दूसरे में दस ज्ञानों का, तीसरे में आयतनों का, चौथे में धातु, आयतन, स्कन्ध, एव चैतनसिकों का पाँचवें में अनुशयो का, छठे में विज्ञेय, अनुमेय आदि धर्मों का, सातवें

से शिक्षापद, श्रामण्यफल आदि पर अनेक प्रश्नों का, तथा आठवे में उपसंहृत संक्षेप है। प्रकरणपाद की तुलना थेरवादी अभिधर्म के विभाग से की गयी है।

पालि के खुदकनिकाय में सगृहीत अनेक ग्रन्थों को सर्वास्तिवादियों ने त्रिपिटक के अन्दर नहीं रखा है। जातक, अवदान, धर्मपद एवं उदानवर्ग सर्वास्तिवादियों के निकट भी विदित थे यद्यपि उन्हें त्रिपिटक के बाहर रखा गया है। व्याख्या-साहित्य भी इस सम्प्रदाय में प्रभूत मात्रा में रचा गया, इनकी विनय की व्याख्या संक्षिप्त है, पर अभिधर्मपिटक की दो विभापाएँ उपलब्ध हैं। इनमें से विपुलतर आकार की विभापा वस्तुतः ज्ञान-प्रस्थानशास्त्र का भाष्य है जो कि सर्वास्तिवादियों के विभिन्न सम्प्रदायों और सिद्धान्तों का एक विशाल कोष है। इनके अतिरिक्त सर्वास्तिवादियों के साहित्य में अनेक प्रकरण ग्रन्थ भी सम्मिलित हैं। इनमें प्राचीनतम पंचवस्तु अथवा पंचधर्म नाम के तीन सदर्थ हैं जिनकी रचना धर्मत्रात और दो अन्य आचार्यों के द्वारा मानी गयी है। इनमें से प्राचीनतम दूसरी शताब्दी की रचना है। इस ग्रन्थ में समस्त धर्मों को पंचधा विभाजित किया गया है—चित्त, चैत, चित्तविप्रयुक्त रूप, एवं असंस्कृत। एक दूसरा ग्रन्थ-समूह धर्मश्री, उपशान्त एवं धर्मत्रात के द्वारा रचित अभिधर्मसार अथवा अभिधर्महृदय से बनता है। इनमें से प्रत्येक में दस अध्याय हैं जिनमें कि धातु, संस्कार कर्म, अनुशय, आर्यचरित, ज्ञान, समाधि, सुत्र, संयुक्त एवं शास्त्र की चर्चा है। इन दो ग्रन्थ-समूहों के अतिरिक्त तीन अन्य विशिष्ट ग्रन्थ हैं—वसुमित्र की अभिधर्म सम्बन्धी कृति, घोष का अभिधर्ममृतरस, एवं सघभद्र के आचार्य स्कन्धिल का अभिधर्मवितारप्रकरण। इनके अतिरिक्त एक अन्य प्राचीन ग्रन्थ लोकप्रज्ञप्ति है जिसमें बौद्ध-दृष्टि से विश्व-वर्णन किया गया है और अनेक जनपद, नगर, आदि का उल्लेख है। वसुबन्धु एवं सघभद्र की रचनाओं का ऊपर उल्लेख किया गया है।

**सर्वास्तिवाद का मूलसिद्धान्त—वैभाषिक और सौत्रांतिक व्याख्या—**वैभाषिकों का अभ्युपगम है कि अतीत और अनागत धर्म द्रव्यसत् है। किन्तु संस्कृत-लक्षणों के योग के कारण संस्कृत-धर्मों का शाश्वतत्व प्रसक्त नहीं होता<sup>११</sup>। संस्कृत-लक्षण चार हैं।—उत्पाद, स्थिति, व्यय, एवं निरोध अथवा अनित्यता। आपाततः विरुद्ध-कारी होने पर भी ये वस्तुतः सहयोगपूर्वक एक साथ व्यापार करते हैं। भविष्य से भूत की ओर जाता हुआ समय का मार्ग जिस वर्तमान के मोड़ पर प्रकट होता है वही ये चार लक्षण बटमारों के समान नित्य-सबद्ध रहते हैं। उत्पाद-लक्षण कालाध्वा

के यात्री धर्म को अनागत से खींच कर वर्तमान में लाता है, स्थिति-लक्षण उसे पकड़े रहता है, व्यय-लक्षण उसे मारता है एवं निरोध-लक्षण उसे अतीत में डाल देता है।

धर्मों की त्रैयध्विक सत्ता को प्रमाणित करने के लिए वसुबन्धु ने चार युक्तियों की चर्चा की है—(१) आगम में अतीत और अनागत धर्मों की उक्ति है। सयुक्तागम में कहा गया है—‘रूपमनित्यमतीतमनागतम् । क. पुनर्वादः प्रत्युत्पन्नस्य । एव दर्शी श्रुतवान् आर्यश्रावकोऽतीते रूपेऽनपेक्षको भवति । अनागत रूप नाभिनन्दति । प्रत्युत्पन्नस्य रूपस्य निर्विदे विरागाय निरोधाय प्रतिपन्नोभवति । अतीत चेद्भिक्षवो रूप नाभ-विष्यन्न श्रुतवानार्यश्रावको—<sup>१४</sup> ।’ यह तो अतीतानागत धर्मों के अस्तित्व की कण्ठत-उक्ति है<sup>१५</sup> । अर्थत भी इसका अभिधान किया गया है—‘द्वय प्रतीत्य विज्ञानम् उत्पद्यते । कतमद् द्वयम् ? चक्षुरिन्द्रिय च प्रतीत्य रूप च —मनश्च धर्माश्च<sup>१६</sup> । मनोविज्ञान के विषय अतीत और अनागत धर्म होते हैं । यदि उनकी सत्ता न होती तो वे मनोविज्ञान के आलम्बन-प्रत्यय किस प्रकार हो सकते थे; (२) यह अनुमानत भी सिद्ध है कि अतीतानागत-विषयक विज्ञान के आलम्बन होने के कारण अतीतानागत धर्मों का अस्तित्व स्वीकार्य है । (४) अतीत धर्मों की सत्ता उनके विपाक से भी प्रकट होती है । कर्म अतीत होने पर भी अपना फल प्रदान करते हैं । अतएव उनका अस्तित्व मानना होगा ।

सर्वास्तिवादी समस्त अतीत और अनागत धर्मों का द्रव्यतः अस्तित्व मानते थे । कुछ अन्य सम्प्रदायो में यह सिद्धान्त अशतः अभ्युपगत था—वे अतीत धर्म अस्तित्वयुक्त हैं जिनका विपाक शेष है । इन्हें विभज्यवादी कहा गया है । काश्यपीय सम्प्रदाय का भी यही मत था ।

यद्यपि धर्मों की द्रव्यतः सत्ता त्रैयध्विक है तथापि तीनों अध्वा विविक्त हैं, एवं धर्मस्वभाव के त्रैकालिक होते हुए भी अध्व-भेद के अनुसार धर्मों का अस्तित्व-भेद अवश्य स्वीकार्य है । इस प्रश्न पर जो कि कालतत्त्व का समोद्घाटन चाहता है, कनिष्ककालीन सगीति के विभिन्न मतों का इस प्रकार सग्रह किया गया है—‘चतुर्विधा . ॥ एते भाव-लक्षणावस्था-न्यथा-न्यथिका ह्यया ॥ तृतीय शोभनोऽध्वान कारित्रेण व्यवस्थिता ।<sup>१७</sup>’ भावान्यथात्व भदन्त धर्मत्रात का मत था । इसके अनुसार भूत-भविष्य-वर्तमान का भेद द्रव्य-भेद न होकर भाव-भेद है । उदाहरण के लिए स्वर्णपात्र का भग अथवा दुग्ध

१४—कोश, ५, पृ० ५१ ।

१५—वही ।

१६—कोश, ५, पृ० ५२ ।

का दधिभाव लिये जा सकते हैं। पहले में सस्थानभेद हो जाता है, वर्ण-भेद नहीं, दूसरे में गुण-भेद हो जाता है, वर्णभेद नहीं। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार उन उदाहरणों में द्रव्य-भेद न होते हुए भी आकृति, गुण आदि के भेद से भाव-भेद हो जाता है, ऐसे ही धर्मों का अध्व-संक्रमण में अनागत-भाव, प्रत्युत्पन्न-भाव एवं अतीतभाव बदल जाते हैं, किन्तु द्रव्यत अस्तित्व नहीं बदलता।

भदन्त घोषक ने लक्षणान्यथात्व का समर्थन किया है। इसके अनुसार प्रत्युत्पन्न होने में धर्म प्रत्युत्पन्नलक्षण से युक्त होता है, किन्तु अनागत-लक्षण अथवा अतीत-लक्षण से अवियुक्त नहीं होता। ऐसे ही अनागत अथवा अतीत होने में लक्षणान्तर से अवियोग स्वीकार्य है। उदाहरण के लिए यदि एक स्त्री में पुरुष अनुरक्त हो तो वह अन्य स्त्रियों से विरक्त नहीं माना जाता। जो धर्म अनागत है वही प्रत्युत्पन्न एवं अतीत होता है। अध्व-भेद में केवल विभिन्न लक्षण वृत्तिलाभ करते हैं यद्यपि लक्षणान्तर अविद्यमान नहीं होते।

भदन्त वसुमित्र अवस्थान्यथात्व के प्रतिपादक थे। जैसे इकाई, दहाई आदि के स्थानों पर रखी हुई 'गुलिका' एक, दस आदि हो जाती है, ऐसे ही धर्म अवस्थान्तर प्राप्त कर अध्वभेद सम्पादित करते हैं। भदन्त बुद्धदेव ने अन्यथान्यथात्व अथवा अपेक्षान्यथात्व का समर्थन किया। अतीत, अनागत आदि भेद ऐसे ही आपेक्षिक हैं जैसे एक ही स्त्री परापेक्षया दुहिता अथवा माता होती है। अतीत आदि का भेद किसकी अपेक्षा रखता है, इस पर दो व्याख्याएँ इस मत की प्रस्तुत की गयी हैं। एक के अनुसार अतीत आदि प्रत्युत्पन्न एवं अनागत आदि की अपेक्षा रखते हैं, दूसरी के अनुसार पूर्ववर्ती की अपेक्षा अनागत की प्रसिद्धि होती है, परवर्ती की अपेक्षा अतीत की। पहली व्याख्या सघमद्र के अनुसार है। दूसरी विभाषा में उल्लिखित है।

सर्वास्तिवाद के इन चार मुख्य आचार्यों के मत विभाषा में वर्णित हैं। वसुवन्धु भावान्यथात्ववाद को एक प्रकार का प्रच्छन्न साख्य परिणामवाद बताते हैं। लक्षणान्यथात्व और अपेक्षान्यथात्व मानने में अध्व-संकर अनिवार्य है। अतः वसुमित्र का मत ही श्रेष्ठ है। अध्वभेद का आधार अवस्था अथवा कारित्र है। जो धर्म अभी कार्यशील नहीं है वह अनागत है। जो कार्यशील है वह प्रत्युत्पन्न है। जो कार्यशाली होकर कार्य-विरत है वह अतीत है।

वैभाषिकों के द्वारा सर्वास्तिवाद की इस प्रकार व्याख्या सौत्रान्तिकों की अभिमत नहीं थी। धर्मों के स्वभाव को नित्य तथा उनके भाव को अनित्य नहीं माना जा सकता। कारित्र का आविर्भाव और तिरोभाव दुर्बोध है। 'किं विघ्न तदपि कथं नान्यदध्वा न

युज्यते । तथा सन् किमजो नष्टो गम्भीरा जातु धर्मता ॥”<sup>१७</sup> । वैभाषिकों को कहना पड़ता है कि धर्मता गम्भीर है । वस्तुतः सौत्रान्तिकों के अनुसार सर्वास्तिवाद की दूसरी व्याख्या करनी चाहिए । ‘सर्व’ शब्द से तात्पर्य द्वादश आयतनों से है । ‘सर्वं बुच्चति द्वादसायतनानि ।’<sup>१८</sup> इन आयतनों की ही सत्ता स्वीकार्य है, किन्तु यह सत्ता अनित्य है । धर्म न होकर उत्पन्न होते हैं एवं निरुद्ध होकर पुनः अभावकोटि में गिरते हैं ।

सर्वास्तिवाद की इस प्रकार दो प्रमुख व्याख्याएँ थी—वैभाषिक और सौत्रातिक । वैभाषिक त्रिकाल-भेद मानते हुए और धर्मों का अनित्यत्व स्वीकार करते हुए भी धर्म-स्वभाव को नित्य एवं त्रैकालिक मानते थे । द्रव्यतः धर्मों का अस्तित्व सदा बना रहता है । किन्तु इनके भाव, लक्षण अथवा अवस्था या कारित्र में भेद हो जाता है । सौत्रान्तिक इसे शाश्वतवाद बताते हुए बाह्य और आध्यात्मिक आयतनों की सत्ता के स्वीकार को ही वास्तविक सर्वास्तिवाद कहते थे । वैभाषिक मत प्राचीनतर प्रतीत होता है । यह सम्भवतः सांख्य के परिणामवाद से प्रभावित था । सौत्रान्तिक मत अधिक सूक्ष्म और विकसित लगता है । ब्राह्मण ग्रन्थों में सर्वास्तिवाद की सौत्रातिक व्याख्या ही विदित होती है ।

ब्राह्मण ग्रन्थों में सर्वास्तिवादियों को योगाचार एवं शून्यवाद से ‘बाह्यार्थवादी’ होने के कारण भिन्न माना गया है । सर्वदर्शनसंग्रह में कहा गया है—‘ते च माध्यमिकयोगाचारसौत्रातिकवैभाषिकसंज्ञाभिः प्रसिद्धा बौद्धाः । यथाक्रमं सर्वशून्यत्वबाह्यार्थशून्यत्वबाह्यार्थानुमेयत्वबाह्यार्थप्रत्यक्षत्ववादानातिष्ठन्ते’<sup>१९</sup> । अर्थात् जहाँ वैभाषिक बाह्यार्थों की प्रत्यक्षगम्य सत्ता मानते थे, सौत्रातिक उन्हें केवल अनुमानगम्य मानने थे । शंकराचार्य का कहना है—‘तत्रैते त्रयो वादिनो भवन्ति । केचित् सर्वास्तिवादिनः केचिद् विज्ञानास्तित्वमात्रवादिनः अन्ये पुनः सर्वशून्यत्ववादिन इति । तत्र ते सर्वास्तिवादवादिनो बाह्यमान्तरं च वस्त्वप्युपगच्छन्ति भूतं भौतिकं च चित्तं चैतं च’<sup>२०</sup> । यहाँ स्पष्ट ही ‘सर्वमस्ति’ में ‘सर्व’ के अर्थ किये गये हैं—बाह्य और आन्तर दोनों प्रकार के पदार्थ’ । इस व्याख्या के अनुसार सर्वास्तिवादियों का मुख्य तात्पर्य विज्ञानवाद एवं शून्यवाद के

१७—कोश, ५ पृ० ५६-५७ ।

१८—वही, पृ० ६४, विशेषतः, पादटिप्पणी, २ ।

१९—सर्वदर्शनसंग्रह (पूना, १९२८), पृ० ७ ।

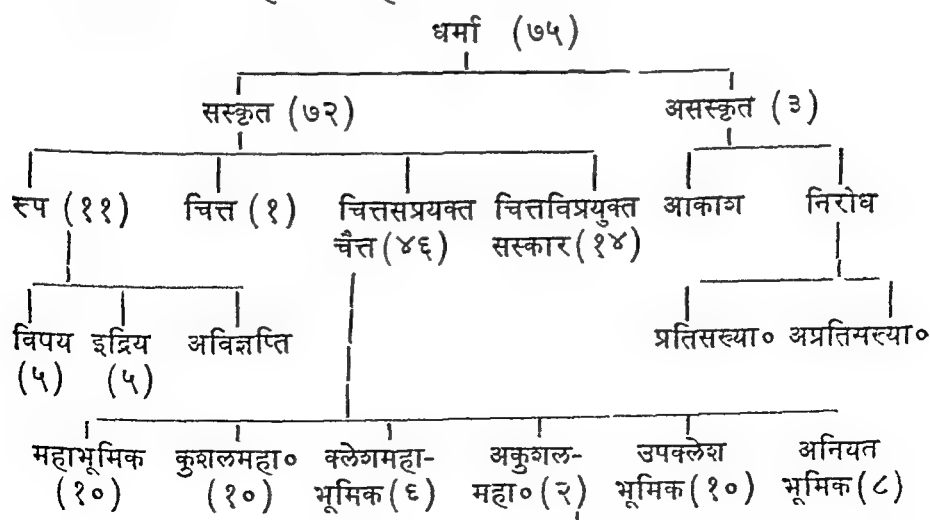
२०—ब्रह्मसूत्रशाङ्करभाष्य (बम्बई, १९२७), पृ० २३९ ।

२१—नु० भामती—“यद्यपि वैभाषिक सौत्रान्तिकयोरवान्तरमतभेदोऽस्ति तथापि सर्वास्तिता यामस्ति सम्प्रतिपत्तिरित्ये की कृत्योपन्यास ।”

विरुद्ध सर्वार्थास्तित्व का प्रतिपादन करना था। किन्तु यह स्मरणीय है कि जिस समय सर्वास्तित्ववाद का प्रथम अभ्युदय हुआ उस समय बौद्धों में वाह्यार्थनिषेधक 'विज्ञानवाद' का किसी निकाय में पता नहीं चलता। अतएव सर्वास्तित्ववाद को भी वाह्यार्थवाद की घोषणा नहीं माना जा सकता। इसके विपरीत कुछ विद्वानों की यह व्याख्या भी स्मरणीय है कि बौद्धों में अनुभव-निरपेक्ष 'वाह्य' वस्तु की सत्ता किसी भी सम्प्रदाय में स्वीकार्य नहीं है। सर्वत्र अनुभव-प्रवाह के अन्तर्भूत धर्मों का ही विश्लेषण अभिप्रेत है। इम दृष्टि से सद्धर्ममात्र एक प्रकार से 'प्रतिभासवाद' (फेनोमेनलिज्म) सिद्ध हो जाता है<sup>२२</sup>।

**वैभाषिक अभिधर्म**—ऊपर कहा गया है कि सर्वास्तित्ववाद का मूल अभिप्राय अतीत और अनागत धर्मों के अस्तित्व-स्वीकार में था। इस मत का उद्गम इस प्रकार विभावीय है—धर्मों की पारमार्थिकता स्वीकार करने पर उनके क्षणिकत्व के साथ उसके विरोध-परिहार के लिए यह कल्पना सुलभावकाश है कि धर्मों का स्वभाव त्रिकालवर्ती है, यद्यपि अध्वभेद अवश्य सम्पन्न होता है। प्रत्येक वस्तु के चार सस्कृत-लक्षण हैं—उत्पाद, स्थिति, व्यय और अनित्यता। ये एक साथ ही वस्तु को धर दवाते हैं और वह इनके कारण अध्व-सक्रमण करती है—अनागत से प्रत्युत्पन्न, प्रत्युत्पन्न में अतीत। किन्तु तीनों अध्वों में उसका प्रतिविशिष्ट स्वभाव अपनाया रहता है। वैभाषिकों के स्थिर-स्वभाव धर्म साख्यों के तत्त्वों के समान प्रतीत होते हैं।

सर्वास्तित्ववादी अभिधर्म में ७५ धर्मों की सत्ता स्वीकार की गयी है। उनका प्रदर्शन अधोलिखित प्रकार से हो सकता है—



२२—इसका विस्तृत प्रतिपादन, रोजेनबर्ग, दी प्रोब्लेम देर बुद्धिस्तिशेन फिन्गेजोफी।

रूप, चित्त, चैत, चित्तविप्रयुक्त, एव असंस्कृत, इन्हे पंच धर्म कहा जाता था। इनका स्कन्ध, धातु और आयतनो से सम्बन्ध इस प्रकार दिखाया जा सकता है—

पंचधर्म	५ स्कन्ध	१२ आयतन	१८ धातु
(१) रूप	= रूप-स्कन्ध	= } ५ इन्द्रियाँ ५ विषय	= } ५ इन्द्रिय-धातु ५ विषय-धातु
(२) चित्त	= विज्ञानस्कन्ध	= मन-आयतन	= } ५ इन्द्रिय-विज्ञानधातु मनो-धातु मनो-विज्ञान-धातु
(३) चैत	} (वेदनास्कन्ध) (संज्ञास्कन्ध) (संस्कारस्कन्ध) } = धर्मायतन		= धर्म-धातु
(४) चित्त-विप्रयुक्त	}		
(५) असंस्कृत			

प्रकारान्तर से धर्मों को सान्त्व एवं अनात्त्व बताया गया है। मार्ग-वर्जित संस्कृत-धर्म सान्त्व कहलाते हैं। अनात्त्व-धर्मों में मार्ग-सत्य और त्रिविध असंस्कृत धर्मों का संग्रह किया गया है। ऊपर निर्दिष्ट तीन असंस्कृतों का अभ्युपगम सर्वास्तिवाद का प्रसिद्ध वैशिष्ट्य है। अभिधर्मकोश के प्रारम्भ में ही वसुवन्धु ने अभिधर्म की परिभाषा की है—‘प्रज्ञामला सानुचराभिधर्म’ अर्थात् सानुचर अमला प्रज्ञा ही अभिधर्म है। अमला प्रज्ञा के अर्थ हैं अनात्त्वप्रज्ञा। प्रज्ञा का अर्थ है धर्म-प्रविचय। पुष्पो के समान व्यवकीर्ण धर्मों को चुन-चुन कर विभजित और संगृहीत करना ही धर्म-प्रविचय है। प्रज्ञा के अनुचर से तात्पर्य प्रज्ञा के सहभू अनात्त्वधर्मों से है। यह परिभाषा पारमार्थिक अभिधर्म की है। इस विमल प्रज्ञा की प्राप्ति के लिए जो लौकिक प्रज्ञा एवं शास्त्र आवश्यक हैं वे भी साकेतिक एवं साव्यवहारिक रूप से अभिधर्म कहलाते हैं। धर्म का लक्षण स्वलक्षण-धारण बताया गया है। यह स्मरणीय है कि बौद्ध दृष्टि से गुण और गुणी का भेद अपारमार्थिक है एवं वस्तुओं के प्रतिविशिष्ट लक्षणों को ध्यान में रखते हुए उनके नानात्व और पृथक्त्व का प्रतिपादन किया गया है।

आकाश अनावरण स्वभाव है अर्थात् आकाश किसी के रोध अथवा बाधा का कारण नहीं होता। आकाश में रूप का अबाध संचार होता है। आकाश रूप में न आनृत होता है, न अप्रगत। सौत्रान्तिकों का मत भिन्न था। वे आकाश को रूपाभाव-मान कहते थे और उसे अवन्तु मानते थे। दो निरोध—प्रतिसरया-निरोध एवं अप्रतिनद्या-निरोध हैं। पृथक्-पृथक् निगमों को प्रतिसरया-निरोध कहा गया है। महा पर

सास्रव धर्म से विमययोग अभिप्रेत है। यह विसययोग वास्तविक धर्म है एव नित्य है। प्रतिसंख्या अथवा सत्य के साक्षात्कार से इसकी 'प्राप्ति' होती है। यही नित्यनिरोध निर्वाण कहा जाता है। इस प्रकार प्रतिसंख्या-निरोध वस्तुतः ज्ञान के द्वारा साक्षात्कृत निर्वाण का ही दूसरा नाम है। अप्रतिसंख्या-निरोध से तात्पर्य उस निरोध से है जो कि उत्पाद का अत्यन्त विघ्नभूत है। इसकी प्राप्ति सत्य के साक्षात्कार से न होकर प्रत्यय-वैकल्य से होती है। उदाहरण के लिए जब आँखें और मन किसी एक रूप में आसक्त होते हैं उस समय अन्य रूप, शब्द, गन्ध आदि का ग्रहण नहीं होता अर्थात् वे वर्तमान काल का अतिक्रमण कर अतीत हो जाते हैं। उनकी उत्पत्ति हो सकती थी, किन्तु प्रत्यय-वैकल्य के कारण नहीं हो सकी। यही अप्रतिसंख्या-निरोध है।

जिन सस्कृत धर्मों का ऊपर उल्लेख किया गया है, उनमें रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार एव विज्ञान—ये पाँच स्कन्ध सगृहीत हैं। इनके अन्य नाम हैं अध्व, कथावस्तु, सनिस्सार एव सवस्तुक। अध्व शब्द से त्रिविध काल का संकेत होता है। कथावस्तु से तात्पर्य वाक्य-विषय से है। सनिस्सार के अर्थ हैं जिनसे निस्सरण होता है। सवस्तुक के तात्पर्य हैं सहेतुक। इन आख्याओं से सस्कृत-धर्मों की कालिकता, वाक्य-विषयता, हेयता एव कारणनियम सूचित होते हैं। इन उपादान-स्कन्धों को सरण, दुःखसमुदय, लोक, दृष्टिस्थान और भव भी कहा जाता है। पाँच स्कन्धों में पहला रूप है। रूप के द्वारा पाँच इन्द्रियाँ, उनके पाँच विषय एव अविज्ञप्ति का ग्रहण होता है। पाँच इन्द्रियाँ एव उनके विषय सुविदित हैं। इन विषयों के विज्ञानों के आश्रय, चक्षु आदि पाँच इन्द्रियाँ रूपप्रसाद कही गयी हैं। रूपप्रसाद से तात्पर्य सूक्ष्म एव अतीन्द्रिय रूप अथवा भौतिक धातु से है। इसको मणि-प्रभा के सदृश कहा गया है, अच्छेद्य, अदाह्य, गृह्यत्व-हीन। 'जिस पुद्गल का चित्त विक्षिप्त है अथवा जो अचित्तक है उसका महाभूत-हेतुक कुशल और अकुशल प्रवाह अविज्ञप्ति कहलाता है'। अचित्तक से तात्पर्य उनसे है जो असंज्ञि-समापत्ति एव निरोध-समापत्ति में समापन्न हैं। अविज्ञप्ति कायिक और वाचिक कर्म के सदृश रूप-स्वभाव और क्रिया-स्वभाव है, किन्तु उससे कुछ विज्ञापित एव सूचित नहीं होता। समासतः विज्ञप्ति और समाधि से समूह कुशल और अकुशल रूप अविज्ञप्ति है। इसकी तुलना 'अदृष्ट' से करनी चाहिए। सौत्रान्तिक अविज्ञप्ति को स्वीकार नहीं करते और न थेरवादी उसे मानते हैं। सधम्म के अनुसार वसुवन्धु ने अविज्ञप्ति के वैभाषिक लक्षण का ठीक निरूपण नहीं किया है।

रूप-स्कन्ध में सगृहीत इन्द्रियाँ, उनके विषय, एव अविज्ञप्ति, सब चार महाभूतों पर आश्रित भौतिक धर्म हैं। इनमें पाँच विषय प्रत्यक्ष ग्राह्य हैं, जेय अनुमेय हैं। महा-



भूत ही मूल रूपधर्म है, शेष उनसे उद्भूत 'उपादाय रूप' है। इस प्रकार रूप भूत और भौतिक धर्मों की ओर मकेत करता है। 'रूप' का अर्थ है जो रूपित अर्थात् भिन्न बाधित या पीड़ित हो। निरुक्ति की दृष्टि में यह सन्दिग्ध है क्योंकि 'रूप' भिन्न है 'रूप' अथवा 'लुप्' भिन्न। 'रूप्यते इति रूप' ननु रूप्यत इति लुप्यते इति वा। पालि में अवश्य यह 'रूप'—भेद 'लुप्त' हो गया है। रूप का बाधन विपरिणाम अथवा विक्रिया से बताया गया है। मतान्तर से रूप का लक्षण सप्रतिघत्व अथवा प्रतिघात है। प्रतिघात का अर्थ है स्थान घेरना ('यद्देशमावृणोति'), अपने स्थान पर दूसरे की उत्पत्ति का प्रतिवन्धक होना 'स्वदेशे परन्मोत्पत्तिप्रतिवन्ध' तीन प्रकार के प्रतिघात बताये गये हैं—आवरण-प्रतिघात, विषय-प्रतिघात, आलम्बन-प्रतिघात। इनमें पहला पूर्वोक्त दैगिक प्रतिवन्ध है। दूसरा इन्द्रियो पर उनके विषयों का 'निपात' है जिससे इन्द्रियाँ व्यापारित होती हैं। तीसरा चित्त-चैत पर उनके आलम्बन का आघात है। सप्रतिघत्व की विलक्षण परिभाषा दी है—जिन वस्तुओं में एकाधिक की समान देश में स्थिति अल्पनीय हो वे सप्रतिघ हैं। 'यत्रोत्पित्सोर्मनस प्रतिघाग शक्यते (परै) कर्तुम्। नदेव स प्रतिघ नद्विपर्ययादप्रतिघमिष्टम्।' एक अन्य निर्वचन के अनुसार 'तत्रेदमिहामुत्रेति निरूपणादरूपम्।' सधम्म के अनुसार पूर्व-कर्म के निरूपण के कारण 'रूप' यह मजा होती है।

अविजप्ति में रूप के बाधन अथवा प्रतिघात (=देशावरण)—रूप लक्षण साक्षात् व्याप्त नहीं होते, किन्तु अविजप्ति महाभूतों पर आश्रित है और अतएवरूप है।

भूत और भौतिक परमाणु-निर्मित है। चार महाभूतों के पृथक्-पृथक् परमाणु हैं, रूप-प्रसाद के पृथक् जिन्हें पञ्चविध कहा गया है, एवं पाँच विषयों के पृथक्। परमाणु दिग्भेद-हीन एवं निरवयव होते हैं। वे एक दूसरे का स्पर्श नहीं कर सकते अथवा उनका परस्पर लय अथवा सावयवत्व मानना होगा। उन्हें मान्तर भी नहीं माना जा सकता, अन्यथा आन्तरालिक आकाश में उनकी गति एवं परस्पर उपसर्पण दुर्बिहार होगा। दूसरी ओर उनका निरन्तरत्व साध्विध्यमात्र का द्योतक है। इन स्थिति में उनकी पृथक् अवस्थिति उनके सप्रतिघात से नियत रहती है। किन्तु ये परमाणु एकैकज उपलब्ध नहीं होते। चार महाभूतों के परमाणु शब्दवर्जित चार बाह्य आयतनों के परमाणुओं के साथ एक सघाताणु का निर्माण करने हैं और कामवानु में यही आठ परमाणुओं का समूह उपलब्ध अणुओं में न्यूनतम है। इस सघाताणु को अष्टद्रव्यक परमाणु भी कहा गया है। यह सूक्ष्मतम वस्तु न होकर सूक्ष्मतम रूप-मयान है। कायेन्द्रिय का परमाणु जुड़ने से नव-द्रव्यक कायेन्द्रिय द्रव्य सम्पन्न होता है। अन्य

इन्द्रियाँ दश-द्रव्यक होती हैं क्योंकि वे कायेन्द्रिय प्रतिबद्ध हैं। शब्द की उत्पत्ति के लिए एकादश द्रव्यक सघाताणु आवश्यक है। रूप-धातु में गन्ध और इसके अभाव के कारण वहाँ के परमाणु पट्-सप्त-अष्टद्रव्यक हैं।

पृथ्वी, जल, तेज और वायु के लक्षण क्रमशः कठिनत्व, द्रवत्व, उष्णत्व, एव ईरणा अथवा गति हैं। इनका अविनिर्भाग होता है अर्थात् इनके परमाणु सदा साथ विद्यमान रहते हैं। औरो के साथ रहते हुए भी जो पटुतम होता है उसकी उपलब्धि होती है। अनुपलब्ध भूतो की सत्ता अनुमेय है। सौत्रातिको के अनुसार अनुपलब्ध महाभूत केवल बीजत होते हैं, कार्यत नहीं।

वेदना-स्कन्ध से तात्पर्य सुख, दुःख एव अदुःखानुभवो से है। सज्ञा निमित्तोद्ग्रहणान्तिका है। निमित्त से वस्तु की विभिन्न अवस्थाएँ सूचित की जाती हैं। उद्ग्रहण का अर्थ परिच्छेद है। रूप, विज्ञान, वेदना और सज्ञा के अतिरिक्त सब संस्कार संस्कारस्कन्ध में संगृहीत हैं। प्रत्येक विषय की विज्ञप्ति विज्ञान कहलाती है। इसके स्पष्ट ही छ भेद हैं जोकि पाँच इन्द्रियो से और मन से सम्बन्ध रखते हैं। इन छ विज्ञानो के अतिरिक्त किसी मन की सत्ता नहीं है, किन्तु जो-जो विज्ञान समनन्तर-निरुद्ध होता है वही मनोधातु की आख्या प्राप्त करता है। जैसे, पुत्र ही पिता बन जाता है। पाँच विज्ञानो के आश्रय पाँच रूपी इन्द्रियाँ हैं। मनोविज्ञान का आश्रय हृदय-वस्तु-सदृश कोई रूपी इन्द्रिय नहीं है। अनन्तरातीत विज्ञान ही उसका आश्रय है एव इस आश्रय की प्रसिद्धि के लिए ही उसका पृथक् नाम मनोधातु दिया जाता है।

संस्कार-स्कन्ध के दो भाग हैं—चित्त-सम्प्रयुक्तसंस्कार, एव चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार। वेदना-स्कन्ध और सज्ञा-स्कन्ध चित्त-सम्प्रयुक्त संस्कारों में संगृहीत हैं। चित्त-विप्रयुक्त अथवा चैतन्य धर्म ४६ हैं—(१) १० चित्त-महाभूमिक-धर्म, (२) १० कुशल-महाभूमिक-धर्म, (३) ६ क्लेश-महाभूमिक-धर्म, (४) २ अकुशल-महाभूमिक-धर्म, (५) १० उपक्लेश-भूमिक-धर्म, (६) ८ अनियत-भूमिक-धर्म। इनका विवरण निम्नोक्त है—

(१) चित्तमहाभूमिक-धर्म—वेदना, सज्ञा, चेतना, स्पर्श, छन्द, प्रज्ञा, स्मृति, मनसिकार, अधिमोक्ष एव समाधि।

(२) कुशल-महाभूमिक-धर्म—श्रद्धा, वीर्य, उपेक्षा, ह्री, अपत्रपा, अलोभ, अद्वेष, अहिंसा, प्रश्रन्धि, एव अप्रमाद।

(३) क्लेश-महाभूमिक-धर्म—मोह, प्रमाद, कौसीघ, अश्रद्धा, स्त्यान, ओद्धत्य।

(४) अकुशलमहाभूमिक-धर्म—अह्री, अनपत्रपा।

(५) उपव्लेश-भूमिक-धर्म—क्रोध, म्रक्ष, मात्सर्य, ईर्ष्या, प्रदास, विहिंसा, उपनाह, माया, शाक्य एव मद ।

(६) अनियत-भूमिक-धर्म—कौकृत्य, मृद्ध, वितर्क, विचार, राग, द्वेष, मान, एवं विचिकित्सा । वितर्क और विचार मनोजल्प-रूप है । वैभाषिक सब चित्तो मे वितर्क मानते थे और उसे स्वभाव-विकल्प कहते थे । वसुवन्धु सर्वथा निर्विकल्प विज्ञान स्वीकार करते हैं ।

चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार १४ हैं—प्राप्ति, अप्राप्ति (ये दोनों स्वसन्तान-गत धर्मों की तथा दो निरोधो की होती है ।), निकायसभागता (जो 'जाति' अथवा 'सामान्य' से तुलनीय है) आसज्जिक (आसज्जि सत्त्वो मे उपपत्त्या चित्त-चैत का निरोध), असज्जि-समापत्ति, निरोध-समापत्ति, जीवित, जाति, स्थिति, जरा, अनित्यता (ये चार 'संस्कृत-लक्षण' कहलाते हैं) नाम-काय, पद-काय, एवं व्यजन-काय ।

सर्वास्तिवादी कार्य-कारण-भाव के विश्लेषण के द्वारा ४ प्रत्यय, ६ हेतु, एवं ५ फलों का अस्तित्व निर्धारित करते हैं । हेतु-प्रत्यय, समनन्तर-प्रत्यय, आलम्बन-प्रत्यय, एवं अधिपति-प्रत्यय—ये चार प्रत्यय हैं । हेतु-प्रत्यय पचविध है—सहभू-हेतु, सम्प्रयुक्त-हेतु, सभाग-हेतु, सर्वत्रग-हेतु, एवं विपाक-हेतु । चार महाभूत साथ ही रहते हैं, अतः वे सहभू-हेतु हैं । सहभू-हेतु परस्पर फलोत्पादक होते हैं । चित्त और चैत, लक्षण और लक्ष्य का भी यही सम्बन्ध है । चित्त और चैत, धर्मों का विगोप घनिष्ठ सम्बन्ध 'सम्प्रयुक्त-हेतु' से द्योतित होता है । सदृश-धर्म सभाग-हेतु होते हैं । सर्वत्रग-हेतु क्लेश-गत होता है, विपाक-हेतु कर्म-गत । अव्यवहित-पूर्ववर्ती चित्त समनन्तर-प्रत्यय कहलाता है । विज्ञान के विषय आलम्बन-प्रत्यय बनते हैं । अधिपति-प्रत्यय नियतपूर्ववर्ती होता है । पूर्वोक्त पाँच हेतुओं के अतिरिक्त कारण-हेतु को सम्मिलित कर छ हेतुओं का परिगणन होता है । पाँच फल हैं—पुरुषकार-फल, निष्पन्द-फल, विपाक-फल, अधिपति-फल, एवं विसंयोग-फल ।

यह स्मरणीय है कि कारण-हेतु मे कारणों का सामान्यतः निर्देश है । सभी संस्कृत और असंस्कृत धर्म किसी-न-किसी प्रकार से कारण-हेतु होते हैं । कारण-हेतु मे समनन्तर, आलम्बन, एवं अधिपति प्रत्यय सगृहीत हैं । कारण-हेतु का फल अधिपति-फल कहलाता है । सहभू और सम्प्रयुक्त हेतुओं के फल पुरुषकार-फल बहे जाते हैं । सभाग-हेतु का फल निष्पन्द-फल होता है । ऐसे ही सर्वत्रग-हेतु का फल भी निष्पन्द-

फल कहा जाता है। विपाक-फल विपाक-हेतु से उत्पन्न होता है। विसययोग-फल वास्तव में निर्वाण ही है। यह उत्पन्न नहीं होता। इसकी केवल प्राप्ति होती है।

इन प्रत्ययो, हेतुओं और फलों का इस प्रकार प्रदर्शन किया जा सकता है—

	( )	—
	( सहभू-हेतु )	
	( सम्प्रयुक्त-हेतु )	—पुरुषकार-फल
हेतु-प्रत्यय	— ( )	
	( सभाग-हेतु )	
	( )	— निष्पन्द-फल
	( सर्वत्रग-हेतु )	
	( )	
	( विपाक-हेतु )	— विपाक-फल
आलम्बन-प्रत्यय	)	
समनन्तर-प्रत्यय	) —कारण-हेतु	—अधिपति-फल
अधिपति-प्रत्यय	)	विसययोग-फल

### सर्वास्तिवादी अभ्युपगम (वैभाषिक)

‘सर्वम् अस्ति’ अर्थात् अतीत और अनागत धर्मों की भी वस्तुतः सत्ता है, सर्वास्ति-वादियों का यह मूल सिद्धान्त है<sup>२३</sup>। वसुमित्र एव भव्य के द्वारा उनका मत-विस्तार इस प्रकार निर्दिष्ट है<sup>२४</sup>—

नाम और रूप में सब कुछ सगृहीत है। रूप का लक्षण है स्थूलता। नाम में चार स्कन्ध और असंस्कृत गिने जाते हैं। ये सूक्ष्म और दुर्बोध हैं।<sup>२५</sup>

समस्त धर्मायतन ज्ञेय, विज्ञेय एव अभिज्ञेय है।

संस्कारस्कन्ध में जाति, व्यय, स्थिति और अनित्यता के लक्षण तथा चित्तविप्रयुक्त धर्म सगृहीत हैं। संस्कृत पदार्थ त्रिविध हैं, अतीत अनागत एव प्रत्युत्पन्न। असंस्कृत भी त्रिविध हैं—प्रतिसंख्या-निरोध, अप्रतिसंख्या-निरोध, एव आकाश। संस्कृत-लक्षण

२३-तु०—मिलिन्द, पृ० ५५-५६।

२४-द्र०—मसुवा, पूर्व०; बालेजेर, पृ० ३८-४३, ८४-८५; वारो, पृ० १३७-४५।

२५-तु०—मिलिन्द, पृ० ५१।

विभिन्न है एव सत् है। सस्कृत-लक्षण चार हैं—उत्पाद, स्थिति, व्यय, अनित्यता अथवा निरोध। निरोध-मत्य असस्कृत है, शेष तीन सस्कृत।

आर्य-सत्यो का अभिसमय आनुपूर्वी से होता है। शून्यता, एव अप्रणिहित के सहारे सम्यक्त्व-नियाम में प्रवेश किया जा सकता है। काम का ध्यान करते हुए सम्यक्त्व-नियाम में प्रवेश हो सकता है। सम्यक्त्व-नियाम में प्रवेश करते समय पहले पन्द्रह चित्तोत्पादों में प्रतिपन्न आख्या होती है, सोलहवें चित्तोत्पाद में स्थिति-फल का नाम दिया जाता है। लौकिकाग्र-धर्म एकक्षणिक-चित्त है। वे नियत एव परिहाणि-वर्जित हैं। श्रोतआपन्न के लिए गिरना संभव नहीं है, किन्तु अर्हत् गिर सकता है। सब अर्हत् को अनुत्पाद-ज्ञान प्राप्त नहीं होता है। पृथग्जन काम और व्यापाद छोड़ सकते हैं।

तीर्थिक पाँच अभिज्ञाएँ प्राप्त कर सकते हैं।

देवलोक में ब्रह्मचर्य संभव है।

सात समापत्तियों में बोध्यग प्राप्त हो सकते हैं, शेष में नहीं। सब ध्यान स्मृत्युप-स्थानों में पूर्णतः सगृहीत हैं। ध्यान का सहारा लिये बिना सम्यक्त्व-नियाम में प्रवेश एव अर्हत्व-फल की प्राप्ति हो सकती है।

यदि रूप धातु अथवा आरूप्य-धातु की काय का आश्रय ग्रहण किया गया हो तो अर्हत्व फल के साक्षात्कार होते हुए भी सम्यक्त्व-नियाम में प्रवेश नहीं हो सकता। दूसरी ओर यदि काम-धातु की देह स्वीकार की गयी हो तो न केवल सम्यक्त्व-नियाम में प्रवेश संभव है, प्रत्युत अर्हत्व फल का साक्षात्कार भी।

उत्तर-कुरु में विराग संभव नहीं है और न आर्य वहाँ उत्पन्न होते हैं।

चार श्रामण्य-फल नियम से अनुपूर्व प्राप्त नहीं होते। सम्यक्त्व-नियाम में यदि प्रतिष्ठा है तो लौकिक मार्ग से सकृदागामी एव अनागामी के फलों का साक्षात्कार हो सकता है। चार स्मृत्युपस्थान सब धर्मों का संग्रह कर सकते हैं।

सब अनुशय, चैत, चित्त सप्रयुक्त एव सालवन हैं। सब अनुशय पर्यवस्थानों में सगृहीत हैं, किन्तु सब पर्यव-स्थान अनुशयो में सगृहीत नहीं हैं।

प्रतीत्यसमुत्पाद के अगो का भाव नियत रूप से सस्कृत है। प्रतीत्यसमुत्पाद के अंग अर्हत् में भी सव्यापार रहते हैं।

पुण्यधर्मों की अर्हत् में भी वृद्धि होती है।

अन्तराभव केवल काम-धातु, और रूप-धातु में होता है।

पाँच विज्ञान सराग और अराग होते हैं। पाँच विज्ञान केवल स्वलक्षण का ग्रहण करते हैं, किन्तु निरूपण-विकल्प अथवा अनुस्मरण-विकल्प नहीं कर सकते।

चित्त और चैत धर्म वस्तुसत् है, सालम्बन है, उनका स्वभाव स्वभाव-विप्रयुक्त है। चित्त चित्त-विप्रयुक्त है।

लौकिक सम्यक् दृष्टि की भी सत्ता होती है।

श्रद्धा आदि पाँच इन्द्रिय लौकिक एवं लोकोत्तर दोनों है।

अव्याकृत धर्मों की भी सत्ता है।

अर्हंतों के नव शैक्ष-नाशैक्ष धर्म भी है। ये सास्रव धर्म हैं। अर्हत् अपने पूर्व-कर्मों का विपाक प्राप्त करता है। कुछ पृथग्जन कुशलचित्त के साथ मरते हैं। समाहित अवस्था में मृत्यु नहीं हो सकती।

बुद्ध और उनके शिष्यों की विमुक्ति अभिन्न है, किन्तु तीनों यानों के अपने पृथक् लक्षण हैं।

बुद्ध की मैत्री, करुणा आदि के आलम्बन सत्त्व नहीं है।

भव-राग के होते हुए विमुक्ति नहीं मिल सकती। बोधिसत्त्व पृथग्जन है, किन्तु उनके संयोजन प्रहीण नहीं हुए हैं। सम्यक्त्व-नियाम में जब तक वे प्रवेश नहीं करते, उनके द्वारा पृथग्जन-भूमि का समतिक्रमण नहीं माना जा सकता।

सत्त्व केवल भव-सतति पर आश्रित प्रज्ञप्ति-मात्र है।

सब संस्कार क्षणिक-निरुद्ध हैं।

इस लोक से परलोक को कोई संक्रमण नहीं करता। पुद्गल के संक्रमण की कथा केवल वाग्-व्यवहार है।

प्राण रहते हुए संस्कार जुड़े रहते हैं। अशेष-निरोध होने पर स्कन्धों का परिणाम निरुद्ध हो जाता है।

लोकोत्तर ध्यान की सत्ता होती है।

वितर्क अनास्रव हो सकता है।

कुशलकर्म भवहेतु होते हैं।

समाधि में शब्दोच्चारण नहीं होता।

अष्टांगिक आर्य-मार्ग ही धर्मचक्र है।

बुद्ध एक स्वर (=शब्द) से सब धर्मों की शिक्षा नहीं दे सकते। समस्त बुद्धवचन यथार्थ नहीं है। समस्त बुद्धदेशित सूत्र नीतार्थ नहीं है। बुद्ध ने नेयार्थ सूत्र भी कहे हैं।

**सौत्रान्तिक अभ्युपगम**—सौत्रांतिक और सत्क्रातिवादियों को सभी प्राचीन आकर सर्वास्तिवादियों से निकले मानते हैं। उनकी उत्पत्ति चतुर्थ बुद्धाब्द-शती में रखी

गयी है। शारि-पुत्र-परिपृच्छा-सूत्र एव दीपवस में सौत्रातिक और संक्रातिवादियों का भेद किया गया है, किन्तु अन्यत्र उनको अभिन्न माना गया है। परमार्थ के अनुसार वे स्कन्धों का एक जन्म से दूसरे जन्म में सक्रमण मानते थे जिससे उनका नाम सक्रातिक पड़ा। केवल मार्ग-भावना से ही यह सक्रमण निरुद्ध हो सकता है। दूसरी ओर केवल सूत्रपिटक का प्रामाण्य स्वीकार करने से उनको सौत्रातिक कहा जाता है। यशोमित्र का कहना है—‘क सौत्रान्तिकार्यं । ये सूत्रप्रामाणिका न तु शास्त्रप्रामाणिकास्ते सौत्रान्तिका’ (स्फुटार्था, पृ० ११)। श्वाच्चाग द्वारा वसुमित्र के अनुवाद के अनुसार वे आनन्द को अपना आचार्य मानते थे। भव्य के अनुसार उनके मूल आचार्य का नाम उत्तर था (वालेजेर, पृ० ८७)। तिव्वती परम्परा के अनुसार इसी कारण उनका नाम उत्तरीय बताया गया है। भव्य भी इसका समर्थन करते हैं। श्वाच्चाग ने कुमारलब्ध (=कुमार-लाभ, कुमरलात) को सौत्रान्तिक सम्प्रदाय का प्रवर्तक बताया है (द्र०—वाट्स, जि० १, पृ० २४५; जि० २, पृ० २८६-८९)। कुमारलब्ध तक्षशिलावासी थे, तथा अश्वघोष, आर्यदेव एव नागार्जुन के समकालीन होने के नाते ‘चार भास्वर सूर्यों में से एक थे।’ तारानाथ ने भी सौत्रान्तिक आचार्य कुमारलाभ का उल्लेख किया है (पृ० ७८)।

तारानाथ सक्रातिवाद, उत्तरीय, और ताम्रशाटीय को एक ही सम्प्रदाय बताते हैं। यह भी प्रतिपादित किया गया है कि विभाषा में खडित दाण्टान्तिक कदाचित् सौत्रातिक ही थे। श्वान-च्चाग ने इस सम्प्रदाय को सुघ्न में पाया था। उनका साहित्य उपलब्ध नहीं होता। वसुमित्र और भव्य सौत्रान्तिकों के सिद्धान्तों को सर्वास्तिवादियों के सन्निकट बताते हैं, किन्तु उनका सक्षिप्त विवरण देते हैं<sup>३५</sup>। इनके सिद्धान्तों का विशेष परिचय वसुवन्धु के कोश से प्राप्त होता है<sup>३६</sup>।

यह कहा जा चुका है कि इस सप्रदाय में पंच स्कन्धों की सक्राति स्वीकार की जाती है और मार्ग के अतिरिक्त स्कन्ध-निरोध नहीं माना जाता। पुद्गल को परमार्थसत् नहीं स्वीकार किया जाता<sup>३७</sup>। स्कन्धों का मूल और अन्त माना जाता है और उनको एक-रस भी कहा गया है। एक सूक्ष्म मनोविज्ञान निरन्तर बना रहता है। इसी से स्कन्ध-सन्तति सम्भव होती है। यही उसका मूल और अन्त है, एवं उसे एकरसता प्रदान करता है।

२६-द्र०—वालेजेर, पृ० ४८, ८७।

२७-वारो में सूचीकृत सग्रह द्रष्टव्य—पृ० १५६-५८।

२८-वसुमित्र ने विपरीत बताया है—द्र०—वालेजेर, पृ० ४८।

उनके अनुसार पृथग्जनो मे भी आर्य-धर्म सम्भव है ।

चार स्कन्ध अपने स्वभाव मे नियत है ।

स्कन्ध मूल-आपत्ति सप्रयुक्त है ।

सब अनित्य है ।

असंस्कृत वस्तुसत् नहीं है ।—वे केवल अभाव मे है, आकाश स्पृष्टव्य का, प्रतिसंख्या निरोध प्रज्ञा के द्वारा प्राप्त अनुशय और भव का, अप्रतिसंख्या निरोध प्रत्यय-वैकल्य से अनागत धर्मों की उत्पत्ति का ।

अतीत और अनागत धर्म वस्तुसत् नहीं है ।

प्राप्ति वस्तुसत् नहीं है ।

कर्मफल बीज के सिद्धान्त के द्वारा अवबोध्य है ।

अविज्ञप्ति वस्तुसत् नहीं है ।

जीवितेन्द्रिय भी वस्तुसत् नहीं है, और न कायकर्म ।

चक्षु रूपो को नहीं देखती ।

चित्त और इन्द्रिय-सप्रयुक्त काय परस्पर बीज है ।

सहभू-हेतु नहीं होते ।

असंस्कृत हेतु नहीं बनते ।

बुद्ध का सर्वज्ञान सब धर्मों का साक्षात्कार है, उसमे अतीत और अनागत का बोध सम्मिलित है । वह अनुमान अथवा सम्भावना से उत्पन्न नहीं है ।

अरूपी सत्त्वो के चित्त और चैत सतान का आश्रय स्व-बाह्य नहीं होता है ।

संस्थान केवल प्रज्ञप्ति है, द्रव्यान्तर नहीं है ।

चेतना मानसकर्म नहीं है ।

परमाणु मे दिग्भेद और दिग्विभाग होता है तथा परमाणु प्रसृत है । परमाणु परस्पर स्पर्श करते हैं और उनमे प्रतिघात प्राप्त होता है । आलम्बन-प्रत्यय सघटित-परमाणु है ।

चार लक्षण क्षण और सतत अवस्था अथवा प्रवाह के लिए मानने चाहिए ।

प्रवृत्ति-विज्ञान बीज है । सूक्ष्म मनोविज्ञान निरोध-समापत्ति मे शेष रहता है ।

पाँच विज्ञानो का सहभू-आश्रय नहीं होता ।

असंज्ञि-देवताओ मे आत्मग्राह नहीं होता, किन्तु उसका बीज रहता है ।

समाधि एकालम्बन चित्त-सतति है ।



सौत्रान्तिकों के चिन्तन में, अपने नाम के विरुद्ध, आगमानुसारिता के स्थान पर प्रबल न्यायानुसारिता दृष्टिगोचर होती है और यह सुविदित है कि इन्हीं की सरणि पर पिछले बौद्ध न्याय का विकास हुआ। दूसरी ओर सौत्रान्तिकों की स्थापनाएँ माह्यायानिक विज्ञानवाद की अवतारणा में भी सहायक मानी जा सकती हैं। वैभाषिक दर्शन पर साह्य और न्याय-वैशेषिक की छाया सलक्ष्य है। सौत्रान्तिकों ने अपनी तार्किक आलोचना से बौद्धदर्शन को पुनः अपनी मूल प्रवृत्ति की ओर खींचा।

## हीनयान के सम्प्रदाय : महासांघिक और वात्सीपुत्रीय

### महासांघिक और उनके प्रभेद

महासांघिक—महासांघिकों में बुद्ध की अलौकिकता के सिद्धान्त का विशेष प्रतिपादन हुआ। सम्भवतः यही धारा पीछे महायान में परिणत हो गयी। तथागत को अलौकिक मानने पर उनके लौकिक जीवन की प्रतीति को मायिक प्रतीति मानना अनिवार्य हो जाता है। ऐसी ही एक प्रवृत्ति ईसाई धर्म के प्रारम्भिक विकास में भी देखी गयी थी जिसे 'डोसेटिज्म' कहा गया है। बौद्ध 'डोसेटिज्म' अथवा लोकोत्तरवाद के आविर्भाव में अनेक कारणों ने सहयोग दिया<sup>१</sup>। प्रारम्भ में तथागत को मानव के रूप में समझा जाता था, किन्तु श्रद्धातिशय तथा उनके प्रत्यक्ष-दृष्ट अपूर्व गुणों के दर्शन करके उनके व्यक्तित्व का अलौकिक समझा जाना आश्चर्यजनक न था। नाना कथाएँ और अनुश्रुतियाँ उनके जीवन के सम्बन्ध में प्रचलित हो गयीं। लौकिकता को उनके लिए एक दोष समझा जाने लगा। तथागत सब प्रकार से निर्दोष थे, अतएव साधारण जीवन की सीमाएँ उनको वस्तुतः छू नहीं सकी थी। इसीलिए उनके जन्म के सम्बन्ध में विशेष रूप से कल्पनाएँ की गयी हैं और उन्हें अलौकिक रूप से ससार में अवतीर्ण माना गया। जहाँ भगवान् बुद्ध की सर्वथा विगुह-सत्त्वता के लिए उनके जन्म के सम्बन्ध में अपूर्वत्व की कल्पना आवश्यक थी, वही मृत्यु के पश्चात् तथागत रहते हैं अथवा नहीं रहते, यह भी प्रारम्भ से ही एक रहस्य माना गया था। यदि साधारण मनुष्य की तरह से मृत्यु के पश्चात् उनके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता, तो क्या जीवन-काल में ही उनके विषय में निश्चित रूप से कुछ कहा जा सकता है? इस दिशा में स्वाभाविक था कि चिन्तन मध्यम-मार्ग के अनुकूल हो।

महावस्तु से ज्ञात होता है कि महासांघिक लोकोत्तरवादी बोधिमत्त्व को उपपादक अर्थात् स्वतः, न कि माता-पिता से, उत्पन्न मानते थे<sup>२</sup>। बोधिसत्त्व की गर्भावक्रान्ति

१-तु०—आनेसाकि, ई० आर० ई०, बौद्ध डोसेटिज्म पर।

२-द्र०—महावस्तु, जि० १, पृ० १६७-७०; महासांघिकों और उनकी शाखाओं के सिद्धान्तों पर द्र०—मसुदा, पृ० १८ प्र०, वालेजेर, पृ० २४ प्र०, बारो, पृ० ५ प्र०; कथावस्तु—१० १-२, ४, ६-१०; ११ १-२, ५; १२ १-४; १४ १; १५ १-२, ६ १६-१।

‘निर्मित’ श्वेत-गज के रूप में होती है और उनकी देह का विकास गर्भ की साधारण अवस्थाओं से नहीं होता। गर्भ में भी बोधिसत्त्व पर्यंकवद्ध आसन में बैठे हुए नाना देवताओं को उपदेश देते हैं। गर्भ में होते हुए भी वे उसके मल से अस्पृष्ट रहते हैं, और गर्भ से बाहर वे उसकी दायी ओर से बिना भेद किये हुए निकलते हैं। बोधिसत्त्व सर्वथा निष्काम हैं, अतएव यदि उनकी सन्तान होती है तो उसे भी उपपादुक मानना चाहिए। इस प्रकार राहुल को भी उपपादुक कहा गया। सम्यक्-संबुद्ध का कोई भी धर्म लौकिक धर्मों के सदृश नहीं है। उनका स्वभाव लोकोत्तर है<sup>३</sup>। न केवल उनका आध्यात्मिक साधन अथवा पुण्य और गुण अलौकिक है, उनकी शारीरिक क्रियाएँ, चलना-फिरना, बैठना, देखना, कपड़े पहिनना, सभी कुछ अलौकिक मानना चाहिए। लोकानुवर्तन के लिए वे ईर्ष्यापथ प्रदर्शित करते हैं। शरीर वस्तुतः निरन्तर विमल होते हुए भी वे लोक-प्रदर्शन के लिए उसका प्रक्षालन करते हैं। वस्त्रादि की देह-रक्षा के लिए आव-व्यकता न रहते हुए भी उनका धारण करते हैं, रोग न होते हुए भी वे औषध का प्रयोग करते हैं। यह कहा गया है कि महासाधिकों के अनुसार बुद्ध एक साथ ही अनेक लोगों में प्रकट होते हैं<sup>४</sup>। वसुमित्र के विवरण में बुद्ध की लोकोत्तरता तथा अनेक अन्य महासाधिक सिद्धान्त निर्दिष्ट हैं। बुद्ध सब धर्मों को एक क्षण में ही जानते हुए सर्वज्ञ होते हैं<sup>५</sup>। तथागत सास्त्रव धर्मों से असस्पृष्ट हैं। जिन १८ धातुओं से उनकी देह का निर्माण होता है वे सब अशुद्धियों से वियुक्त हैं एवं उनका आस्त्रवों से न सप्रयोग है न सम्बन्ध। तथागत अपने सब वचन से धर्मचक्र का प्रवर्तन करते हैं। एक शब्द से वे समस्त धर्म का आख्यान करते हैं। उनके वचन में अयथार्थ भी नहीं होता। तथागत की रूप-काय वस्तुतः अनन्त है, उनका प्रभाव भी अनन्त है एवं उनकी आयु भी अनन्त है। बुद्ध न सोते हैं, न स्वप्न देखते हैं, वे प्रश्नों का बिना वितर्क-विचार के उत्तर देते हैं। बुद्ध कभी एक शब्द भी नहीं कहते हैं क्योंकि वे शाश्वत समाधि में स्थित होते हैं

३-“नहि किंचित् सम्यक् सम्बुद्धानां लोकेन समम् । अथ खलु सर्वमेव महर्षीणां लोकोत्तरम् ।” (वही १.१५९); द्र०—वसुमित्र (अनु० मसुदा) पृ० १८-१९ ।

४-अभिधर्मकोश, जि० ३, पृ० १९८-२०१, यह मत स्पष्ट ही सूत्रविद्ध है (वही, पृ० १९८) किन्तु महासाधिकों का कहना था कि नाना लोकधातुओं में सत्त्वानुग्रह के लिए अनेक बुद्धों का एक साथ आविर्भाव मानना चाहिए तु०—कथावत्यु, २१.६ ।

५-कोश, जि० ५, पृ० २५४; वसुमित्र (अनु० मसुदा), पृ० २१ ।

किन्तु जीवगण सोचते हैं कि उन्होंने शब्द कहे। परिनिर्वाण में प्रवेश करने तक बुद्ध भगवान् का क्षय-ज्ञान एवं अनुत्पाद-ज्ञान अविराम प्रवृत्त रहता है। बुद्ध सब दिशाओं में स्थित होते हैं।

सत्त्वों के परिपाचनार्थ बोधिसत्त्व दुर्गति में पुनर्जन्म-धारण का प्रणिधान करते हैं और उनका जन्म उनकी इच्छा पर निर्भर करता है। बुद्ध अनेक रूप से सत्त्वों का बोधन और श्रद्धापन करते हैं।

महासाधिकों को स्वीकार्य महादेव की पाँच वस्तुओं से यह स्पष्ट है कि मूल महासाधिक अर्हत्त्व को मुक्ति की अवस्था नहीं मानते थे, किन्तु कुछ बाद के महासाधिक और शैल-शाखाएँ भिन्न मत की थी।

महासाधिक अनुशयो को अनालवन और चित्तविप्रयुक्त मानते थे। सत्य का अभिसमय उनके मत से एक बार में ही होता है न कि क्रमिक रूप से। महासाधिक लोकोत्तर धर्मों का जरा-मरण भी अलौकिक मानते थे।

पञ्च विज्ञानकाय सराग और विराग होते हैं। षड्विज्ञानकाय रूप और अरूप धातुओं में भी सकल पाये जाते हैं, चित्त में भी रूप होना है। पाँचों रूपेन्द्रिय केवल मासपिण्ड हैं, प्रत्यक्ष उनसे नहीं, विज्ञान से होता है।

समाहित पुरुष भी शब्दोच्चारण कर सकता है।

कृतकृत्य होने पर किसी धर्म का आदान नहीं होता। स्रोतआपन्न के चित्त और चैतसिक धर्म अपने स्वभाव के परिज्ञान में समर्थ हैं। दुःख मार्ग की ओर ले जाता है, एवं दुःख वचन इसमें सहायक होते हैं। प्रज्ञा से दुःख का नाश और सुख की प्राप्ति होती है। दुःख एक प्रकार का आहार है। अष्टमक भूमि में चिर-काल तक रहा जा सकता है। गोत्रभूमि में धर्म परिहाण की सम्भावना रहती है। स्रोतआपन्न के लिए विनिवर्तन सम्भव है, अर्हत् के लिए नहीं। सम्यग् दृष्टि एवं श्रद्धेन्द्रिय अलौकिक हैं। कोई धर्म अव्याकृत नहीं है अर्थात् सब कुशल अथवा अकुशल में समूहीत हैं। सम्यक्त्वनिर्ग्राम की प्राप्ति से सब संयोजन क्षीण हो जाते हैं। पाँच आनन्तर्यों को स्रोतआपन्न नहीं कर सकता है।

सब सूत्र नीनार्थ हैं।

असंस्कृत धर्म नी है—प्रतिसत्त्वानिरोध, अ०, आकाश, आकाशानन्त्ययतन, विज्ञानानन्त्यायतन, जाकिञ्चन्यायतन, नैवमजायतन, प्रनीत्यसमुत्पादाङ्गस्वभाव एवं आर्यमार्गाङ्ग-स्वभाव। वसुमित्र के तिब्बती अनुवाद के अनुसार अष्टम अनन्तर्य है प्रतीत्यसमुत्पन्न, नवम प्रकृतिभास्वर चित्त (३०—बालेजेर, पृ० २७)।

चित्त स्वभावतः भास्वर है एवं उपक्लेशो तथा 'आगन्तुक-रज' से मलिन होता है। अनुशय न चित्त है, न चैतसिक और न चित्त का आलम्बन वनते हैं। वे अव्याकृत और अन्हेतुक है। अनुशय और पर्यवस्थान भिन्न हैं—अनुशय चित्तविप्रयुक्त होते हैं, जब कि पर्यवस्थान चित्त-सम्प्रयुक्त।

न अतीत धर्मों की सत्ता होती है, न अनागत।

स्रोत-आपन्न ध्यान-प्राप्त होते हैं।

अन्तराभाव नहीं होता।

महासाधिको के उपर्युक्त अभ्युपगम वसुमित्र से ज्ञात होते हैं, कथावत्यु से उनके कुछ अन्य सिद्धान्तों का पता चलता है—

मार्ग समझी का रूप भी मार्ग है। यहाँ सम्यग्वाक्, सम्यक्कर्मान्त एवं सम्यगा-जीव की ओर सकेत है जो कि मार्ग के अन्तर्गत है और 'रूप' अथवा भौतिक भी है। पञ्चविज्ञानसमझी होते हुए मार्ग-भावना की जाती है। मार्गसमझी दो शीलों से समन्वागत होता है—लौकिक और लोकोत्तर। शील अचैतसिक और अ-चित्तानु-परिवर्ती है। समादानहेतुक शील की बढ़ती होती है। विज्ञप्ति शील है, अविज्ञप्ति दौशील्य अज्ञान के विगत होने पर एवं चित्त के ज्ञानविप्रयुक्त रहने पर उसे ज्ञानी नहीं कहना चाहिए।

ऋद्धि-बल से समन्वागत होने पर एक कल्प तक रहा जा सकता है।

इन्द्रियो का सवर और असवर कर्म है। सव कर्म सविपाक है। शब्द विपाक है। पडायतन विपाक है। अकुशल-मूल और कुशल मूल का अन्योन्य-प्रतिसन्धान होता है।

प्रत्ययता व्यवस्थित है। सस्कार अविद्या-प्रत्यय है, किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि अविद्या सस्कार-प्रत्यय है।

एक दूसरे का चित्त-निग्रह कर सकता है।

अर्हत्त्व की प्राप्ति होने पर भी अविद्या और विचिकित्सा रूप कुछ सयोजन शेष रह जाते हैं।

पाँच विज्ञान साभोग है। यह उल्लेख्य है कि श्वानच्चाग की विज्ञप्तिमात्रता-सिद्धि (पूर्व, पृ० १७८-७९) के अनुसार महासाधिक यह मानते थे कि—

चक्षुर्विज्ञान आदि का आश्रयभूत एक मूल-विज्ञान है जैसे कि वृक्ष-मूल पत्रादि का आश्रय होता है। यह सौत्रान्तिकों के मन से एवं परवर्ती 'आलयविज्ञान' से तुलनीय है।

वसुमित्र के अनुसार कुछ बातों पर उत्तरकाल में महासाधिक, एकव्यावहारिक, लोकोत्तरवादी एवं कौकुलिकों ने भिन्न मत प्रकट किये—आर्यसत्त्वों में आकार-भेद के अनुसार अभिसमय में भेद होता है।

कुछ धर्म स्वयंकृत हैं, कुछ परकृत, कुछ उभयकृत, एवं कुछ प्रतीत्यसमुत्पन्न।

दो चित्त एक साथ उत्पन्न हो सकते हैं।

मार्ग और क्लेश एक साथ रह सकते हैं।

कर्म और विपाक साथ-साथ होते हैं।

बीज का ही अकुर में परिणाम नहीं होता है अर्थात् रूप-धर्म के लिए क्षण-भगवाद अस्वीकार्य है।

रूपेन्द्रिय-गत महाभूतों का परिणाम होता है, चित्त एवं चैतन्य धर्मों का नहीं।

चित्त समस्त काय को व्याप्त करता है एवं अपने आश्रय और विषय के अनुरूप सकुचित तथा प्रसारित होता है।

यह स्मरणीय है कि महासाधिकों के त्रिपिटक का क्षुद्रकागम कालान्तर में सयुक्त-पिटक नाम से चतुर्थ पिटक हो गया। श्वाच्चाग के अनुसार उनका एक पाँचवाँ धारणीपिटक भी था।<sup>६</sup>

## महासाधिक

लोकोत्तरवाद—वसुमित्र के अनुसार बुद्धाब्द के दूसरे शतक में एकव्यावहारिकों एवं गोकुलिकों के साथ लोकोत्तरवादियों का भी महासाधिकों के मध्य से आविर्भाव हुआ।<sup>७</sup> थेरवादी और सम्मतीय परम्पराओं में केवल एकव्यावहारिकों एवं गोकुलिकों का उल्लेख है। विनीतदेव में केवल लोकोत्तरवादियों का उल्लेख है। भव्य की महासाधिकों सूची में केवल महासाधिकों और गोकुलिकों का उल्लेख है। तारानाथ के अनुसार लोकोत्तरवादी गोकुलिकों से पृथक् नहीं थे, और एकव्यवहारिक महामाधिकों से<sup>८</sup>। वारो के सुज्ञाव के अनुसार लोकोत्तरवादी एकव्यवहारिकों से पृथक् नहीं थे<sup>९</sup>। लोकोत्तरवादियों का अभेद-चैतन्यको से भी स्थापित किया गया है (दत्त, जि० २, पृ० ५१)।

६—वाट्स, जि० २, पृ० १६०—६१।

७—समुदा, पृ० १५।

८—तारानाथ, पृ० २७३।

९—वारो, पृ० ७५—७६।

वसुमित्र की व्याख्या में परमार्थ ने महासाधिको के अभ्यन्तर भेद की उत्पत्ति 'महायानसूत्रो' के प्रामाण्य पर विवाद के कारण बतायी है<sup>१०</sup>। श्वान्-च्वाग ने लोकोत्तर-वादियों के विहार वामियान में पाये थे।<sup>११</sup> तारानाथ ने उनकी पाल-युग में सत्ता की सूचना दी है।<sup>१२</sup> महावस्तु नाम से उनके विनयपिटक का पहला भाग प्राकृतमिश्र संस्कृत में उपलब्ध है।

लोकोत्तरवादियों के नाम से ही सूचित होता है कि बुद्ध और बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता का सिद्धान्त उन्हें विशेष रूप से मान्य था। महावस्तु से इसका समर्थन होता है। निदानकथा के समान महावस्तु में बुद्ध-चरित का तीन विभागों में विवरण दिया गया है। पहले में दीपकर बुद्ध के समय की बोधिसत्त्वचर्या का वर्णन है, दूसरे में तुषित स्वर्ग और बोधिसत्त्व की गर्भावक्रान्ति से लेकर सम्बोधि तक वर्णन है, तीसरे में धर्म-चक्र-प्रवर्तन एवं सघ के अभ्युदय का महावग्ग से तुलनीय वर्णन है। नाना जातको अवदानों, सूत्रों और गाथाओं के समावेश ने इस ग्रन्थ को विपुलाकार बना दिया है। बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता एवं उनके आध्यात्मिक विकास की भूमियों का इसमें वर्णन किया गया है। दूसरी शताब्दी ईसा पूर्व से लेकर चतुर्थ शताब्दी के बीच में इस ग्रन्थ की रचना पूरी हुई होगी।

परमार्थ के अनुसार लोकोत्तरवादी लौकिक धर्मों को वास्तविक नहीं मानते थे क्योंकि वे कर्म से उत्पन्न होते हैं और कर्म स्वयं विपर्यय से उत्पन्न होता है। लोकोत्तर-धर्म पारमार्थिक है। मार्ग और मार्ग-फल पारमार्थिक है। मार्ग-फल में दो शून्यताएँ सगृहीत हैं। दो शून्यताओं के अभिसमय तक पहुँचाने वाली प्रज्ञा ही मार्ग है। शून्यता ही परमार्थ है और उसका बोध भी।<sup>१३</sup>

वसुमित्र, भव्य और विनीतदेव में लोकोत्तरवादियों के अन्य सिद्धान्त महासाधिको के सदृश ही हैं।

**एकव्यावहारिक—**परमार्थ के अनुसार एकव्यावहारिक संप्रदाय में सब धर्म-संसार और निर्वाण, लोकधर्म और लोकोत्तरधर्म—प्रज्ञप्ति मात्र एवं अवस्तु मात्र माने जाते थे। इस समानवाचक पद का सब धर्मों में अभेद व्यवहार मानने के कारण

१०—वहीं।

११—वाट्स, जि० १, पृ० ११६।

१२—तारानाथ, पृ० २७४।

१३—बारो, पृ० ७६।

वे एकव्यावहारिक कहे जाते थे । भव्य के अनुसार, तथागत एक चित्त से एक क्षण में सब धर्म जानते हैं—इस मत को स्वीकार करने के कारण इस समुदाय को 'एकव्यावहारिक' कहते थे ।<sup>१४</sup>

**कौक्कुटिक**—इस सम्प्रदाय का नाम कौक्कुटिक, कौक्कुलिक अथवा गोकुलिक था । कुक्कुल के अर्थ 'राख' होते हैं एवं 'कुक्कुल-कथा' के कारण उन्हें 'कौक्कुलिक' कहा गया है । यह सम्भव है कि कुक्कुटाराम से सम्बन्ध होने के कारण वे कौक्कुटिक कहे गये हो । कौक्कुटिक यह मानते थे कि पिटको में केवल अभिधर्म ही तथागत की वास्तविक देशना है । सूत्र और विनय केवल उपाय मात्र है । अतएव इस निकाय के अनुयायी अपने को विनय के अनुशासन से मुक्त समझते थे । सूत्रपरिशीलन को भी वे अनावश्यक मानते थे और कहते थे कि इस प्रकार का अध्ययन मुक्ति के मार्ग में बाधक होता है । धर्म-देशना की ओर भी वे उदासीन थे और केवल ध्यान को महत्त्व देते थे ।<sup>१५</sup>

बुद्धघोष के अनुसार (कथा, २ ६ पर) वे समस्त सस्कारों को कुक्कुल-मात्र मानते थे और इस मत के समर्थन में आदीप्तपर्याय का उद्धरण करते थे ।

**बहुश्रुतीय**—अभिलेखों से गन्धार और अन्ध्र में बहुश्रुतीयों की स्थिति ज्ञात होती है ।<sup>१६</sup> परमार्थ के अनुसार अर्हत् याज्ञवल्क्य उनके प्रवर्तक थे और उन्होंने सूत्रों में नीतार्थ और नेयार्थ का भेद माना । हरिवर्मन् का सत्य-सिद्धि-शास्त्र भी इसी सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखता था । इस शास्त्र में पाँच पिटकों का उल्लेख मिलता है—सूत्र०, विनय०, अभिधर्म०, संयुक्त० एवं अभिधर्म० । वसुमित्र के अनुसार बहुश्रुतीय सम्प्रदाय में बुद्ध के 'पाँच स्वर' देशना की पाँच वस्तुएँ शान्त या लोकोत्तर माने जाते थे—अनित्यता, दुःख, शून्यता, अनात्म्य और निर्वाण । ये वस्तुएँ नैर्गणिक हैं और विमुक्ति-मार्ग में पहुँचाती हैं । देशना की शेष बातें लौकिक हैं । महादेव की अर्हत्-विषयक पाँच वस्तुएँ इस सम्प्रदाय में स्वीकृत थीं ।<sup>१७</sup> भव्य के अनुसार<sup>१८</sup> नैर्गणिक मार्ग इनके मत में निर्विचार है । दुःखसत्य, सवृत्तिसत्य, एवं आर्यसत्य सत्य हैं । समापत्ति का लाभ सस्कार-दुःखता के बोध से होता है, दुःख-दुःखता और परिणाम-दुःखता के बोध से नहीं । सद्य लोकोत्तर है ।

१४—वालेज़ेर, पृ० ७९ ।

१५—तु०—बारो, पृ० ७९-८० ।

१६—द्र०—लामॉन, इस्त्वार दू बुद्धीज्म आंधा, पृ० ५८० ।

१७—वालेज़ेर, पृ० ३०; बारो, पृ० ८२ ।

१७क—मध्य के विवरण के लिए द्र०—वालेज़ेर, पृ० ८३ ।



**प्रज्ञप्तिवाद**—परमार्थ के अनुसार प्रज्ञप्तिवाद का जन्म बहुश्रुतीयों के अभ्यन्तर सुधार से हुआ।<sup>१८</sup> इसी कारण उन्हें बहुश्रुतीय-विभज्यवादी भी कहा जाता था। महाकात्यायन इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक कहे गये हैं। भव्य के अनुसार प्रज्ञप्तिवादियों के विवरण में १८ क दुःख स्कन्ध नहीं है। वारह आयतन परिनिष्पन्न अर्थ नहीं है (कथ्याङ्ग २३ ५ तुलनीय है)। सस्कार अन्योन्य-परतन्त्र है (और वसुमित्र के अनुसार प्रज्ञप्ति मात्र एव दुःख है) १८ ख दुःख परमार्थतः सत्य है (तु०—कथा, २३ ५)। चैतसिक प्रज्ञप्तिमार्ग नहीं है। अकाल मरण नहीं होता। पुरुष कर्ता नहीं है। सब दुःख का कारण पूर्व-कर्म है)।

वसुमित्र के अनुसार, पुण्य से आर्यमार्ग की प्राप्ति होती है, मार्ग भावयितव्य नहीं है, और न भगयोग्य है।<sup>१९</sup> ख

**महासांघिक** : 'चैत्यक', 'शैल', एवं 'अन्ध्रक' शाखाएँ—

चैत्यशैल, अपरशैल और उत्तरशैल सम्प्रदायों का जन्म महासांघिकों के अभ्यन्तर से द्वितीय महादेव के कारण बताया गया है।<sup>२०</sup>

वसुमित्र के चीनी अनुवाद के अनुसार चैत्य-निकायो में बोधिसत्व के लिए स्वेच्छया दुर्गतिप्राप्ति सम्भव है, स्तूप की पूजा से महाफल नहीं होता, तथा पहले महादेव की पाँच वस्तुएँ स्वीकार की जाती हैं।<sup>२१</sup>

दुद्धघोष के विवरण में पूर्वशैल, अपरशैल, राजगिरिक और सिद्धार्थिक निकायो को अथक अथवा अन्ध्रक कहा गया है (तु०—वारो, पृ० ८८)। कथावस्तु में उनके अनेक मतों का निर्देश है—सब धर्म स्मृति-प्रस्थान के विषय हैं (कथा०, १९)।

अतीत अनागत, प्रत्युत्पन्न, रूप, अन्य स्कन्ध, सब धर्म सचमुच में हैं और नहीं हैं। वे स्वस्वतः हैं, पर-स्वतः नहीं हैं (कथा ११०)।

१८—वारो, पृ० ८४।

१८क—बालेखेर, पृ० ८३।

१८ख—वहाँ, पृ० ३०।

१९—वारो, पृ० ८७; बालेखेर, पृ० ३१, पा० टि० ४३; वहाँ, पृ० ८; अम-

राजती, नागार्जुनकोण्ड आदि के अभिलेखों में 'चैतिकीय', 'चैत्यक', 'चैत्य', 'शैलीय', 'अपर महावनशैलीय', 'महावनशैलीय', 'पूर्वशैली' और 'अपरशैल', निकायों के नाम मिलते हैं;—लामाँत, इस्त्वार डु बुद्धीज्म आद्या, पृ० ५८०—८१।

२०—बालेखेर, पृ० ३१।

चित्त एक दिन या अधिक रहता है (कथा, २७) ।

अभिसमय अनुपूर्व होता है (कथा, २९) ।

बुद्ध भगवान् का व्यवहार लोकोत्तर है (कथा, २१०) ।

दो निरोध हैं जोकि असंस्कृत हैं (कथा, २११) ।

तथागत का बल श्रावक-साधारण है (कथा, ३१) ।

तथागत का बल, जो कि स्थानास्थान का यथाभूत ज्ञान है, आर्य है अर्थात् तथागत के दश बल यथाभूत प्रज्ञात्मक और आर्य हैं (कथा, ३२) ।

सराग चित्त ही विमुक्त होता है (कथा, ३३) ।

अष्टमक पुद्गल के दृष्टिपर्यवस्थान और विचिकित्सा-पर्यवस्थान प्रहीण है । अष्टमक पुद्गल के न श्रद्धेन्द्रिय है, न वीर्येन्द्रिय न स्मृतीन्द्रिय, न समाधीन्द्रिय, न प्रज्ञेन्द्रिय, किन्तु उसके पास श्रद्धा है, वीर्य है, स्मृति है, समाधि है, और प्रज्ञा है (कथा, ३.५-६) ।

दिव्य-चक्षु धर्म से उपप्लब्ध मासचक्षु हैं (कथा, ३७) ।

असंज्ञि-सत्त्वो मे भी सज्ञा होती है । यह नहीं कहा जा सकता कि नैवसंज्ञानासंज्ञा-यतन में सज्ञा होती है (कथा, ३११-१२) ।

बोधिसत्त्व शाक्यमुनि का ब्रह्मचर्य, एव नियाम मे अवक्रान्ति, काश्यपबुद्ध के प्रवचन के अनुभाव से सम्पन्न हुई (कथा, ४८) ।

अर्हत्त्व-प्रतिपन्न पुद्गल पिछले तीन फलों से समन्वागत होता है । अर्हत्त्व सब संयोजनों का प्रहाण है (कथा, ४९-१०) ।

जिसे विमुक्ति-ज्ञान है वह विमुक्त है (कथा, ५१) ।

पृथ्वी-कृत्स्न (कसिण) पर आधारित समापत्ति विपरीत ज्ञान पैदा करती है (कथा, ५३) ।

सब ज्ञान प्रतिसंभिदा है (कथा, ५५) ।

यह नहीं कहा जा सकता कि सवृत्ति-ज्ञान का आलवन सत्य है, अथवा असत्य (कथा, ५७) ।

पर-चित्त के साक्षात् ज्ञान का आलम्बन चित्त है न कि उभका विषय । अनागत का ज्ञान होता है, प्रत्युत्पन्न का भी ज्ञान होता है (कथा, ५७-९) ।

श्रावको मे फल-ज्ञान होता है (कथा, ५१०) ।

नियाम असंस्कृत है, निरोध समापत्ति भी असंस्कृत है (कथा, ६१५) ।

आकाश सनिदर्शन है, पृथ्वी-धातु, जल धातु, तेजो-धातु और वायु-धातु सब सनिदर्शन अथवा दृश्य है (कथा, ६ ७-८) ।

पृथ्वी कर्मविपाक है, जरामरण भी विपाक है । आर्य धर्म का विपाक नहीं है । विपाक विपाक-धर्म-धर्म है (कथा, ७ ७-१०) ।

गतियाँ छ हैं (कथा, ८ १) ।

रूप धातु रूपी-धर्मों से निर्मित है । रूप-धातु में आत्मभाव षडायतनिक है । अरूप में भी रूप है । क्योंकि अरूप-भव में विज्ञान-प्रत्यय नामरूप होते हैं और अतएव औदारिक रूप में अनिश्रित एक सूक्ष्म रूप की सत्ता माननी होगी (कथा, ८.५, ७-८) ।

आनिशस-दर्शी संयोजन छोड़ देता है (कथा, ९ १) ।

अनुशय अनालवन है, (अहंत् का) ज्ञान अनालवन है (कथा, ९ ४-५) ।

अतीत और अनागत से वैसे ही समन्वागति होती है जैसे प्रत्युत्पन्न से (कथा, ९ १२) उपपत्तिगवेपी पञ्चस्कन्धी के अनिरुद्ध रहते हुए ही पाँच क्रियास्कन्ध उत्पन्न होते हैं (कथा, ९ १३) ।

‘इदं दु खम्’ यह कहते हुए ‘इदं दु खम्’ यह ज्ञान उत्पन्न होता है (कथा, ११ ४) ।

धर्मस्थितता परिनिष्पन्न है । अनित्यता, जरा एव मरण परिनिष्पन्न है (कथा, ११ ७-८) ।

समापन्न (पुरुष) आस्वादन का अनुभव करता है, ध्यान-काम होता है और ध्यानालवन होता है (कथा, १३ ७) ।

अनुशय अन्य है, पर्यवस्थान अन्य पर्यवस्थान चित्तविप्रयुक्त है (कथा, १४ ५-६) ।

रूप-राग रूपधातु में अनुशयित है और रूप-धातु-पर्यापन्न है । ऐसे ही अरूप-राग, अरूप-धातु से सम्बद्ध है । (कथा, १४ ७) ।

दृष्टिगत अव्याकृत है (कथा, १४ ८) ।

कर्म पृथक् है, कर्म का उपचय पृथक् (कथा, १५ ११) ।

रूप कर्मविपाक है । रूपावचर में रूप होता है और ऐसे ही अरूपावचर में भी । अहंतो का पुण्योपचय होता है (कथा, १६ ८-९, १७ १) ।

तथागत के उच्चार और प्रस्त्राव अन्य गन्धों का अतिशायन करते हैं (कथा, १८ ४) ।

एक ही मार्ग में चारों श्रामण्य-फलों का साक्षात्कार होता है । कुछ के मत से एक ध्यान से दूसरे ध्यान में साक्षात् (बिना उपचार-प्रवृत्ति के) सक्रमण होता है । अन्य के मत से ध्यामातरिक अवस्थाएँ होती हैं (कथा, १८. ५-७) ।

गून्यता सस्कार-स्कन्ध-पर्यापन्न है (कथा, १९२) ।

निर्वाण धातु कुशल है (कथा, १९६) ।

निरय मे निरयपाल नहीं है, देवलोक मे पशु होते हैं जैसे ऐरावत (कथा, २०३-४) ।

बुद्ध मे अथवा श्रावको मे 'अधिप्पाय इद्धि' होती है । बुद्धो मे हीनातिरेकता होती है (कथा, २१४-५) ।

सव धर्म नियत है, सव कर्म नियत है । अर्हत् के परिनिर्वाण मे भी कुछ सयोजन अप्रहीण होते हैं क्योंकि वे बुद्ध के समान सर्वज्ञ नहीं होते (कथा, २१७-८, २२१) ।

एकाधिप्राय से मैथुन धर्म प्रतिसेवितव्य है । अर्थात् कारुण्यपूर्वक अथवा स्त्रीके साथ बुद्ध-पूजा के अनन्तर ससार मे साहचर्य की प्रणिधिपूर्वक मैथुन किया जा सकता है (कथा, २३१) ।

ऐश्वर्य कामना के कारण बोधिसत्त्व का विनिपात होता है (कथा, २३३) ।

अराग मे राग-सादृश्य होता है, जैसे मैत्री, करुणा, एव मुदिता मे (कथा, २३४) ।

**पूर्वशैलीय**—पूर्वशैल सम्प्रदाय को बुद्धघोष ने (अन्धको की) परवर्ती शाखा माना है<sup>२१</sup> । कदाचित् वसुमित्र एव परमार्थ के विवरण मे उत्तरशैल के नाम से यही सम्प्रदाय विवक्षित है<sup>२२</sup> । लगभग अशोक के समय मे इसका उद्भव हुआ । अन्ध-देश में इसका विकास हुआ, किन्तु श्वाच्चाग के समय तक यह सम्प्रदाय उत्सन्नप्राय था<sup>२३</sup> ।

वसुमित्र से ज्ञान होता कि, पूर्वशैलीयो के अनुसार बोधिसत्त्व को दुर्गति से विमुक्त नहीं माना जा सकता है ।

स्तूप-पूजा अथवा चैत्य-पूजा को महाफल नहीं स्वीकार किया जा सकता है ।

अर्हतो मे शुक्र-विसृष्टि, अज्ञान, विचिकित्सा, परवितारणा, एव 'वाक्भेद' के द्वारा समापत्ति, स्वीकार करनी चाहिए ।

कथास्थु से पूर्वशैलो के अन्य सिद्धान्त प्रकट होते हैं—

दु खाहार मार्ग का अग है और मार्गपर्यापन्न है (कथा, २६) ।

प्रतीत्यसमुत्पाद असंस्कृत है । चार सत्य भी असंस्कृत है (कथा, ६२-३) ।

२१—लॉ० (अनु०), डिबेट्स कमेन्टरी, पृ० ५ ।

२२—बारो, पृ० ९९; इसके विरुद्ध पूर्वशैलो को परवर्ती शैल सम्प्रदायो से भिन्न किन्तु 'चैत्यको' से अभिन्न कहा गया है । दत्त, मौनेस्टिक बौद्धिज्म, जि०

२, पृ० १०५ ।

२३—वाटर्स, जि० २, पृ० २१७ ।

अन्तराभव की सत्ता स्वीकार्य है (कथा, ८२) ।

पाँच कामगुण कामधातु-सम्बन्धी है । पाँचो आयतनो को काम बताया गया है (कथा, ८३-४) ।

जीवितेन्द्रिय को रूप नहीं माना गया है (कथा, ८-१०) ।

अर्हत् अपने कर्म के कारण अर्हत्त्व से गिर सकता है (कथा, ८११) ।

अमृतालवन भी संयोजन हो सकता है (कथा, ९२) ।

वितर्क और विचार करते हुए वितर्क का विस्फार शब्द है (कथा, ९-९) ।

वाणी यथाचित्त नहीं होती है । कायकर्म यथाचित्त नहीं होता है (कथा, ९१०-११)

ज्ञान चित्तविप्रयुक्त है (कथा, ११३) ।

दृष्टिसम्पन्न पुद्गल भी जान-बूझकर घात कर सकता है (कथा, १२७) ।

जो नियत है वह नियाम में अवतरण करता है (१३४) ।

धर्मतृष्णा अव्याकृत है । धर्मतृष्णा दुःख-समुदय नहीं है (१३९-१०) ।

षडायतन मातृ-गर्भ से एक साथ ही उत्पन्न होते हैं (१४२) ।

दृष्टिगत लोक में पर्यापन्न नहीं है (कथा, १४९) ।

सम्यक् अधिगत करने पर मनसिकार होता है (कथा, १६४) ।

समापन्न शब्द मुनता है (१८८) ।

श्रामण्य-फल असंस्कृत है । प्राप्ति भी असंस्कृत है (कथा, १९३-४) ।

लोकोत्तर ज्ञान द्वादशवस्तुक है (कथा, २०६) ।

सब धर्म एक चित्त-क्षणिक है (कथा, २०८) ।

अपरशैल—अपरशैल सम्प्रदाय भी अन्धको (अन्ध्रको) की एक शाखा थी । नागार्जुनिकोण्ड के अभिलेखों में उनके दीघनिकाय, मज्झिम, संयुक्त, एवं 'पंचमातुक, का उल्लेख प्राप्त होता है ।" वसुमित्र के अनुसार अपरशैलीय सम्प्रदाय में बोधिसत्त्व को दुर्गति से अमुक्त कहा गया है, स्तूप और चैत्यो की पूजा महाफल नहीं मानी गयी है और अर्हंतों में शुक्र-विमर्ग, अज्ञान, विचिकित्सा, परवितारणा, या 'वच्चीभेद' स्वीकार किया गया है" । कथावस्तु में अन्य मत सूचित किये गये हैं—नियत का नियाम में अवतरण स्वीकार किया गया है और यह भी माना गया है कि षडायतन का एक साथ

२४—एफिग्राफिया इण्डिका, जि० २०, १९२९-३०, पृ० १७, २० ।

२५—वारो, पृ० १०५, तु०—वालेजेर, पृ० ३१ ।

गर्भ में जन्म होता है। लोकोत्तर ज्ञान की द्वादशवस्तुकता एवं सब धर्मों की एक-चित्त-क्षणिकता भी अपरशैलो को स्वीकार्य है।

**राजगिरिक**—अन्धको की एक और शाखा राजगिरीय संप्रदाय में<sup>२६</sup> सब धर्मों को परस्पर असंगृहीत अथवा विजातीय स्वीकार किया गया है। कोई भी धर्म दूसरे से संप्रयुक्त नहीं है।

चैतसिक धर्मों की सत्ता का प्रत्याख्यान किया गया है क्योंकि वे चित्त से भिन्न, किन्तु चित्त-सम्प्रयुक्त होंगे।

दान को चैतसिक धर्म बताया गया है। परिभोगमय दान से पुण्य बढ़ता है।

ये तीनों सिद्धान्त परस्पर विरुद्ध प्रतीत होते हैं—चैतसिक धर्म हे ही नहीं तो दान कैसे चैतसिक धर्म होगा ? और यदि दान चैतसिक धर्म है तो परिभोगमय दान का वैशिष्ट्य निर्मूल है।

दान के द्वारा इह और परत्र काम चलता है।

जिसे एक कल्प तक ठहरना है वह एककल्प तक ठहर सकता है।

जो सज्ञावेदित-निरोध को समापन्न है वह मर सकता है। अकाल मृत्यु अर्हत्तों में नहीं होती।

सब कुछ कर्म के द्वारा प्रवर्तित है।

राजगिरीयो से सिद्धार्थिको<sup>२७</sup> का धनिष्ठ सम्बन्ध था। दोनों के विश्वास अभिन्न बताये गये हैं।

**वैतुल्यक**—वैतुल्यको के अनुसार<sup>२८</sup> यह नहीं कहा जा सकता कि सघ दक्षिणा का प्रतिग्रह करता है। वास्तविक सघ मार्ग और फलो से ही निष्पन्न होता है। इनके अतिरिक्त और कोई सघ परमार्थभूत नहीं है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि सघ दक्षिणा का विगोधन करता है और न यह कि सघ खाता है, पीता है या चवाता या आस्वादन करता है।

२६-तु०—लूदर्स, १२२५, १२५०, उनके सिद्धान्तों के लिए द्र०—कथा, ७ १-६; १३.१, १७ २-३।

२७-तु०—लूदर्स, १२८१; वारो, पृ० १०९।

२८-द्र०—कथा, १७ ६-१०; १८ १-२; २३.१; वैतुल्यको का सम्बन्ध कदाचित् "वैपुल्य" एवं 'वज्र' से था और अतएव महायान एवं वज्रयान से—तु०—वारो,

सघ के विषय में वैतुल्यको के ये तीन सिद्धान्त सब का एक नया आध्यात्मिक रूप प्रतिपादित करते हैं। वे यह भी मानते थे कि सघ को दान देने का कोई महान् फल नहीं होता है और यह भी कि बुद्ध को दान देने का ही बड़ा फल होता है।

उनके अनुसार यह नहीं कहना चाहिए कि बुद्ध भगवान् मनुष्यलोक में सचमुच रहते थे। वस्तुतः केवल उनका एक निर्मित रूप ही लोक में आकर देशना करके तुषित लोक लौट गया था। यह भी नहीं कहना चाहिए कि बुद्ध भगवान् ने धर्म को देशना की थी। वे स्वयं तुषित लोक में ही स्थित थे और वहाँ से उन्होंने धर्मदेशना के लिए एक अभिनिर्माण प्रेषित किया था। इस द्वार से धर्मदेशना प्राप्त कर आनन्द ने धर्म की देशना की थी।

एकाधिप्राय से मैथुन धर्म प्रतिसेवितव्य है। बुद्धघोष के अनुसार एकाधिप्राय से तात्पर्य कारुण्य से था। जैसे कि स्त्री के साथ बुद्ध-पूजा करने के बाद यह प्रणिधान किया जाय कि 'हम ससार में एक साथ रहे।

### वात्सीपुत्रीय और उनके प्रभेद

**वात्सीपुत्रीय**—वात्सीपुत्रीयो का उद्भव निर्वाण से २०० वर्ष पश्चात् हुआ। उनके अभिधर्म के नौ भाग थे और उसका नाम शारिपुत्राभिधर्म या धर्मलक्षणाभिधर्म था। वसुमित्र, भव्य एव कथावत्थु से ज्ञात होता है कि इस सम्प्रदाय के अनुसार<sup>१९</sup> पुद्गल की साक्षात्कृत-परमार्थ रूप से उपलब्धि होती है। न तो पुद्गल एकस्वधात्मक है, न स्कन्धों से भिन्न, न वह स्कन्धों में अवस्थित है, न उनसे अलग। जो कुछ उपादानीय अथवा स्कन्ध, धातु और आयतन पर निर्भर है, वह प्रज्ञप्ति है। पुद्गल के अतिरिक्त और कोई अन्य धर्म इस लोक से परलोक को सक्रमण नहीं करता।

सब सस्कृत वस्तुएँ एकक्षणिक हैं।

पाँच विज्ञान न सराग हैं, न विराग।

पाँच अभिज्ञा प्राप्त हुए तीर्थिक लोग भी हैं।

काम-धातु के सयोजनों का प्रहाण जो कि भावना से प्राप्य है उसी को विराग कहा जाता है। यह दर्शन-प्रहातव्य सयोजनों के प्रहाण से भिन्न है।

२९-८०—कथा, १.१-०; कोश, ९; स्फुटार्था, पृ० ६९७ प्र०; वालेजेर, पृ० ६० प्र०, मसुदा, पृ० १६.५६ आदि; बारो, पृ० ११४ प्र०; दत्त—मौनेस्टिक बुधिज्म, जि० २, पृ० १७६ प्र०।

क्षान्ति, नाम, आकार और लौकिकाग्रधर्म सम्यक्-नियाम नक पहुँचाने वाली चार अवस्थाएँ हैं। दर्शन-मार्ग में ऐसे वारह चित्तक्षण हैं जहाँ प्रतिपन्न की अवस्था होती है। तेरहवें क्षण में स्थिति फल का अभिधान होता है।

यह नहीं कहा जा सकता कि निर्वाण धर्मों से भिन्न अथवा अभिन्न है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि निर्वाण वस्तुतः सत्तावान् है अथवा सत्ताहीन।

अर्हत्त्व से अर्हत् गिर सकता है (कथा, १२)।

वात्सीपुत्रीयो से सम्मतीयो का एक पृथक् सम्प्रदाय के रूप में उद्भव कदाचित् ईसापूर्व अथवा ईसवीय पहली शताब्दी में हुआ हो। क्रमशः वे ही वात्सीपुत्रीयो में प्रधान हो गये। इनसे आवन्तक एव कुरुकुल्लक सम्प्रदायो का उद्भव हुआ था। सम्राट् हर्षवर्धन की वहिन राज्यश्री सम्मतीय निकाय में श्रद्धालु थी<sup>१०</sup>। एव श्वाच्चाग के विवरण से उनका महत्त्व सूचित होता है। उनके साहित्य में से इस समय केवल सम्मतीय निकायशास्त्र एव एक विनय पर ग्रन्थ, चीनी अनुवादों में अवशेष हैं। वसुमित्र के अनुसार वात्सीपुत्रीयो का अवान्तर-भेद एक गाथा की व्याख्या से हुआ जिसका आशय था— 'विमुक्त होने पर पुन परिहाणि होती है, लोभ से गिरता है, पुनरागमन होता है, सुख-पद प्राप्त कर भोग करता है, अभीष्ट उत्तम पद प्राप्त करता है। सम्मतीय इसमें चार फलों से अभिसम्बद्ध छ पुद्गलों का सकेत मानते थे—स्रोतआपन्न, कुलकुल, सकृदागामी, एकवीचिक, अनागामी और अर्हत्। धर्मोत्तरीय इसमें तीन प्रकार के अर्हतों का सकेत पाते थे। भद्रयाणीय श्रावक, प्रत्येकबुद्ध और बुद्ध का। भव्य के अनुसार उनका मूल सिद्धान्त था कि भवनीय और भव, निरोद्धव्य और निरुद्ध, जनितव्य और जात, मरणीय और मृत, कृत्य और कृत, भोक्तव्य और भुक्त, गन्तव्य और गामी, विज्ञेय और विज्ञान—इनकी सत्ता है<sup>११</sup>। कथावत्यु उनके अन्य सिद्धान्त बताती है—पुद्गल की उपलब्धि साक्षात् परमार्थ होती है और पुद्गल स्कन्धों से न भिन्न है न अभिन्न (कथा०, ११)।

अर्हत्त्व से अर्हत् के लिए गिरना सम्भव है (१२)।

देवलोक में ब्रह्मचर्यवास असम्भव है (१३)।

क्लेशों का क्रम से प्रहाण होता है (१४)।

पृथग्जन काम, राग और व्यापाद छोड़ सकते हैं (१५)।

अभिसमय अनुपूर्व अथवा क्रमिक होता है (१७)।



अष्टमक पुद्गल दृष्टि-पर्यवन्धान मे प्रहीण होता है (३५) ।

दिव्य-चक्षु धर्मोपप्लव्ध मामचक्षु है (३७) ।

परिभोगमय पुण्य वडता है (७५) ।

अन्तराभव होता है (८२) ।

रूप-धातु मे पडायननिक आत्मभाव होता है (८७) ।

कुशल-चित्त से समुत्थित कायकर्म कुशल रूप है । रूप कर्म है (८९) ।

जीवितेन्द्रिय रूपमय नहीं है (८१०) ।

कर्म के कारण अर्हत् अर्हत्व से गिरता है (८११) ।

मार्ग-ममगी का रूप मार्ग है । विज्ञप्ति शील है (१० १९) ।

अनुगय अव्याकृत है, अहेतुक है और चित्तविप्रयुक्त है । रूप-धातु मे अनुगयित रूपराग रूप-धातु-पर्यापन्न है । ऐसे ही अरूप-राग अरूप-धातु पर्यापन्न है (१११, १४७) ।

कर्म कर्मोपचय से अन्य है (१५११) ।

रूप कुशल अथवा अकुशल है । रूप विपाक है (१६ ७-८) ।

ध्यान मे आन्तरालिक अवस्थाएँ होती है (१८७) ।

**धर्मोत्तरीय, भद्रयाणीय, षण्णगरिक**—सभी परम्पराओं मे धर्मोत्तरीयो को वात्सी-पुत्रीयो से निकली पहली शाखा माना गया है । भव्य के अनुसार वे कहते थे कि 'जाति मे अविद्या और जाति है, निरोध मे अविद्या और निरोध'<sup>३२</sup> । पूर्वोक्त गाथा मे अर्हत् की परिहाणि, स्थिति और समापत्ति का सकेत पाते थे । भद्रयाणीयो के द्वारा इस गाथा की व्याख्या का ऊपर उल्लेख किया गया है । कथावत्यु मे इनका एक सिद्धान्त उल्लिखित है—चार सत्यो का और फलो का अभिसमय अनुपूर्व होता है<sup>३३</sup> । षण्णगरिक सम्प्रदाय मे अर्हत्तो के छ भेद माने जाते थे, जिनके लक्षण है—परिहाणि, चेतना, अनुरक्षणा, स्थिति, प्रतिवेधना और अकोप्य ।

३२—वारो, पृ० १२७; तु०—लूट्स, १०९४-९५, ११५२ जिनसे इनकी अपरान्त में स्थिति सूचित होती है ।

३३—कथा, २.९, तु०—लूट्स, ९८७, १०१८, ११२३-२४ ।

## अध्याय ८

### महायान का उद्गम और साहित्य

(१) महायान—हीनयान से सम्बन्ध, उद्गम और विकास-क्रम

महायान और हीनयान—आध्यात्मिक प्रगति का साधन होने के कारण 'मार्ग' एवं 'यान' के रूप में धर्म की कल्पना प्राचीन है। कठोपनिषद् में (१३३-९) रथ का रूपक प्रस्तुत किया गया है तथा उपनिषदों में अन्यत्र 'पितृयाण' एवं 'देवयान' तथा 'देवपथ' और 'ब्रह्मपथ' का उल्लेख प्राप्त होता है<sup>१</sup>। प्राचीन बौद्ध साहित्य में भी रथ का रूपक मिलता है<sup>२</sup>। चीनी सयुक्तागम में अष्टाङ्गिक मार्ग के लिए 'सद्धर्म-विनय-यान', 'देवयान', एवं 'ब्रह्मयान', इन शब्दों का प्रयोग उपलब्ध होता है।<sup>३</sup> पालि-सयुक्त-निकाय में भी अष्टाङ्गिक मार्ग के लिए 'ब्रह्मयान' एवं 'धर्मयान' की कल्पना मिलती है<sup>४</sup>। सुत्तनिपात में मार्ग को 'देवयान' कहा गया है।<sup>५</sup> प्रज्ञापारमिता, सद्धर्मपुण्डरीक आदि 'महायान' सूत्रों में सर्वप्रथम यान के रूप में कल्पित धर्म का द्विविध भेद, हीन और

१-देवयान ब्रह्मपथक ले जाता है—छा० ५.१०। देवयान ब्रह्मलोक ले जाता है, फिर पुनरावृत्ति नहीं होती, "य एतौ पन्थानौ न विदुस्ते कीटाः पतंगा यदिदं दन्दशूकम्"—वृ० ६.२.१५-१६। तु०—गीता ८.२३-२७, जहाँ इन्हें जगत् की शान्दयत "शुक्ल और कृष्ण गतियाँ" कहा गया है। इस प्रसंग में अग्नि और घूम का उल्लेख है। रानिलतस के दो मार्गों का स्मरण दिलाता है। छा० ४, १५.६—"स एवान्नाह्य गमयत्येष देवपथो ब्रह्मपथ एतेन प्रतिपद्यमाना इम मानवमावर्तं नावर्तन्ते...।"

२-यथा, संयुक्त (रो०), जिल्द ५, पृ० ६।

३-द्र०—किमुद, ऑरिजिन् ऑव् महायान, पृ० १२१ (जे० डी० एल्०, जि० १२)।

४-संयुक्त, (रो०) जि० ५, पृ० ६।

५-बुद्धक (ना०) जि० १, पृ० २८९।

महान्, प्रकट होता है तथा नागार्जुन, असंग आदि के रचित शास्त्रों में इसका विस्तरशः प्रतिपादन मिलता है। इन ग्रन्थों के अनुसार भगवान् बुद्ध ने अपने श्रोताओं के प्रवृत्ति-भेद एवं विकास-भेद को देखते हुए मुख्यतः दो प्रकार के धर्म का उपदेश किया—हीन-यान एवं महायान। हीनयान को श्रावकयान भी कहा गया है।<sup>१</sup> महायान के अन्य नाम हैं—एकयान, अग्रयान, बोधिसत्त्वयान तथा बुद्धयान।<sup>२</sup> समस्त अठारह सम्प्रदायों में विभक्त बौद्ध धर्म हीनयान के अन्तर्गत है। इसके सहारे श्रावक-गण देह और चित्त में आत्म-बुद्धि छोड़ कर राग, द्वेष एवं मोह के परे अर्हत्त्व के मार्ग पर अग्रसर होते हैं। श्रावकोपयोगी होने के कारण यह श्रावकयान कहलाता है तथा श्रावकों के 'हीनाधि-मुक्त' होने के कारण इसकी आख्या हीनयान है।<sup>३</sup> तथागत ने इसका उपदेश अपने उपाय-कौशल्य के कारण किया था। उनका वास्तविक तात्पर्य दूसरा था। वे चाहते थे कि अधिकार-सम्पन्न होने पर सब बुद्धत्व के मार्ग पर प्रतिष्ठित हों। इस मार्ग के पथिक बोधिसत्त्व कहलाते हैं। हीनयान के उपायसमात्र होने के कारण यह बुद्धयान अथवा बोधिसत्त्वयान ही एकमात्र वास्तविक यान अथवा एकयान है।<sup>४</sup> इस यान

६-श्रावकयान और प्रत्येकबुद्धयान, दोनों हीनयान में संगृहीत हैं—३०—६०

आर० ६० जि० ८, पृ० ३३१।

७-३०—किमु, पूर्वोद्धृत, पृ० १२३-२५, १४६-४७। वसुबन्धु के "सद्धर्म-पुण्डरीकसूत्रोपदेश" में महायान के १७ विभिन्न नाम दिये गये हैं। ये ३०—बुद्धि, पृ० ६२।

८-३०—सूत्रालंकार, १.१८, सद्धर्मपुण्डरीक, अक्षिभक्तिपरिवर्त।

९-उदाहरणार्थ, सद्धर्मपुण्डरीक, पृ० ३२—"अहमपि शारिपुत्र... सत्त्वानां नानावृत्तवाशयानामाशयं विदित्वा धर्मं देशयामि। अहमपि शारिपुत्र-कमेव यानमारभ्य सत्त्वानां धर्मं देशयामि यदिदं बुद्धयानं... अपितु खलु पुनः शारि-पुत्रः यदा... सम्यक्सम्बुद्धाः कल्पकषाये वोत्पद्यन्ते सत्त्वकषाये वा क्लेशकषाये वा दृष्टिकषाये वायुष्कषाये वोत्पद्यन्ते। एवरूपेषु कल्पसंशोभकषायेषु बहुसत्त्वेषु लुब्धेष्वल्पकुशलमूलेषु तदा... सम्यक्सम्बुद्धा उपायकौशल्येन तदैवं बुद्धयानं त्रियाननिर्देशनं निर्दिशन्ति।" यहाँ वैयक्तिक प्रकृतिभेद के अतिरिक्त युग-भेद का उल्लेख विचारणीय है। अधिकार के एक सहज क्रम के निर्देश के लिए सूत्रालंकार का यह उद्धरण भी स्मरणीय है—"उक्तं भगवता श्रीमालासूत्रे। श्रावको भूत्वा प्रत्येकबुद्धो भवति पुनश्च बुद्ध इति।" (पृ० ७०)

में आकाश के समान अनन्त सत्त्वों के लिए अवकाश है, अतएव इसे महायान कहते हैं<sup>१०</sup>। हीनयान और महायान दोनों ही बुद्ध शासन हैं एव निर्वाण की ओर ले जाते हैं।<sup>११</sup> किन्तु हीनयान अपेक्षाकृत निम्नकोटिक अधिकारियों के लिए तात्कालिक उपायमात्र था, महायान शास्ता का स्वानुभव एव वास्तविक अभीष्ट।

महायानसूत्रों के अनुसार तथागत ने हीनयान का उपदेश पाँच परिव्राजकों के समक्ष सारनाथ के प्रसिद्ध धर्म-चक्रप्रवर्तन के द्वारा किया था, किन्तु महायान का उपदेश उन्होंने राजगृह के गृध्रकूट-पर्वत पर बोधिसत्त्वों की विपुल और विलक्षण सभा में किया।<sup>१२</sup> अभितार्थ सूत्र के अनुसार सम्बोधि के ४० वर्ष अनन्तर तथागत ने अभितार्थसूत्र का प्रकाशन किया।<sup>१३</sup> महायान-सूत्रों और परम्परा के आधार पर चीन के प्राचीन बौद्ध विद्वानों ने तथागत की धर्म-देशना के काल को तीन विभागों में बाँटा है। पहले काल-विभाग में, जो कि सम्बोधि के तीन सप्ताह अनन्तर प्रारम्भ होता है, तथागत ने अवतसक सूत्रों का उपदेश किया, किन्तु उन्होंने जनता को इन सूत्रों के अवबोध में अक्षम पाया। दूसरे काल विभाग में उन्होंने 'चार आगमों' की देशना की। यह वस्तुतः उनका 'उपायोपदेश' था। अन्ततः देशना के तीसरे काल में तथागत ने सद्धर्मपुण्डरीक, प्रज्ञा-पारमिता, महायान-महापरिनिर्वाण-सूत्र, एव महावैपुल्य-सूत्रों का प्रकाश किया।<sup>१४</sup> तिब्बती परम्परा के अनुसार गृध्रकूट का द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन सम्बोधि के १६ वर्ष पश्चात् हुआ था।<sup>१५</sup>

१०—अष्टसाहस्रिका, पृ० २४—“यथाकाशो अप्रेयमाणामसंख्येयानां सत्त्वानामव-  
काशः एवमेव भगवन्नास्मिन् याने ..”, पुनश्च द्र०—सूत्रालंकार, प्रथमा-  
धिकार।

११—तत्ताकुसु, इ-चिंग, पृ० १५।

१२—यथा, सद्धर्मपुण्डरीक, पृ० ४४-४५, ५२-५३,

“धर्मचक्र प्रवर्तसि लोके अप्रतिपुद्गल।

वाराणस्या महावीर स्कन्धानामुदय व्ययम्॥

प्रथम प्रवर्तित तत्र द्वितीयमिह नायक।”

१३—किमुर, पूर्वोद्धृत, पृ० ५७-५८।

१४—वही, पृ० ६३-६४।

१५—तु०—बुदोन, जि० २, पृ० ४६-५२, तु०—इलियट, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म,  
जि० ३, पृ० ३७४।

महायान सूत्रों के अनुसार परिनिर्वाण के अनन्तर चार शताब्दिया बीतने पर नागार्जुन के द्वारा महायान का प्रकाश मानना चाहिए ।<sup>१६</sup> नागार्जुन के अनुसार बुद्ध देशना द्विविध है—गुह्य, एव व्यक्त । पहली बोधिसत्त्वों के लिए दी गयी थी, दूसरी अर्हद्विपयक थी ।<sup>१७</sup> यही भेद महायान और हीनयान के रूप में प्रकट होता है । हीनयान के सूत्रों में जिस धर्मतथता का सकेतमात्र है, प्रज्ञापारमिता में उसका विस्तृत विवरण है ।<sup>१८</sup> श्रावकयान में केवल पुद्गलशून्यता का उपदेश है, बुद्धयान में धर्मशून्यता का भी । बुद्धयान सर्वार्थ है, श्रावकयान केवल स्वार्थ । महायान महाकरुणा से प्रेरित है एव सब के निर्वाण को अपना लक्ष्य मानता है । हीनयान में दुःख, अनित्य एव अनात्म के लक्षणों का महत्त्व है, महायान में शून्यता का ।

असग ने महायान और हीनयान के पाँच पारस्परिक भेद बताये हैं—आशय, उपदेश, प्रयोग, उपस्तम्भ, एव काल “आशयस्योपदेशस्य प्रयोगस्य विरोधतः । उपस्तम्भस्य कालस्य यत् हीन हीनमेव तत् । ‘श्रावकयाने ह्यात्मपरिनिर्वाणायैवाशयस्तदर्थमेवोपदेशस्तदर्थमेव प्रयोग परितश्च पुण्यज्ञानसंभारसंगृहीत उपस्तम्भः कालेन चान्येन तदर्थं यावन्निभिरपि जन्मभिः । महायाने तु सर्वं विपर्ययेण । तस्मादन्योन्यविरोधाद्यधान हीन हीनमेव तत् । न तन्महायान भवितुमर्हति ।”<sup>१९</sup> हीनयान में पुद्गलनैरात्म्य के बोध के द्वारा क्लेशावरण का क्षय होता है एव अर्हत्त्व की प्राप्ति होती है । प्रत्येक अपने लिए पृथक् प्रयास करता है । श्रावक स्वयं दूसरों से उपदेश प्राप्त करते हैं एव दूसरों को स्वयं उपदेश करते हैं । प्रत्येक बुद्ध न किसी के गिण्य होते हैं, न गुरु । इस मुख्य भेद

१६-ई० आर० ई०, जि० ८, पृ० ३३५; लंकावतार, पृ० २८६—

“दक्षिणापथवैदल्यां भिक्षुः श्रीमान्नहायशाः ।

नागाह्वयः स नाम्नातुसदसत्पक्षदारकः ॥

प्रकाश्यलोके मघान महायानमनुत्तरम् ॥”

तु०—लामाँत, लत्रेते, भूमिका, पृ० ११ ।

१७-किमु, पूर्वोद्धृत, पृ० ५७ ।

१८-नागार्जुन के अनुसार प्रज्ञापारमिता में ‘ति इ श्युतन् श्यङ्’ (पारमार्थिक सिद्धान्त लक्षण) का उपदेश है—३०—ता चि तु लुन् (महाप्रज्ञापारमिता-शास्त्र), चीनी त्रिपिटक, ताश्यों संस्करण, जि० २५, पृ० ५९, स्तम्भ २, पङ्क्ति १८ ) ।

१९-गुत्रालकार, पृ० ४ ।

के अतिरिक्त श्रावक और प्रत्येकबुद्ध, दोनों ही हीनयान के अन्तर्गत हैं। महायान में धर्म-नैरात्म्य अथवा शून्यता के बोध से जेयावरण का क्षय होने पर बुद्धपदवी अथवा सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है।<sup>१०</sup> इस यान पर आरूढ बोधिसत्त्व सब सत्त्वों को निर्वाण में प्रतिष्ठित करने का व्रत स्वीकार करते हैं। पारमिताओं के साधन के द्वारा नाना भूमियाँ पार करते हुए बोधिसत्त्वयान की यात्रा सम्पन्न होती है। महायान में असह्य बुद्ध और बोधिसत्त्व माने जाते हैं तथा उनके स्वरूप एव महात्म्य की कल्पना बहुधा नितान्त देवोपम है।<sup>११</sup> इन बुद्धों और बोधिसत्त्वों की पूजा और भक्ति का महायान में बहुत बड़ा स्थान है।<sup>१२</sup> इ-चिङ का कहना है कि 'जो बोधिसत्त्वों को पूजते हैं एव महा-

२०—उदाहरणार्थ द्र०—बोधिचर्यावितार, ९ ५५—

“क्लेशज्जेयावृत्तितम प्रतिपक्षो हि शून्यता ।  
शोघसर्वज्ञताकामो न भावयति ता कथम ॥”

२१—द्र०—अवः ।

२२—उदा० द्र०—शिक्षासमुच्चय, परिच्छेद १७, “आर्यमहाकरुणापुण्डरीकसू के अनुसार बुद्ध के लिए आकाश में भी एक फूल चढ़ाने का फल अनन्त और निर्वाणपर्यवसायी है (वहीं, पृ० ३०९)। “आर्यश्रद्धा-बलाधानावतार-मुद्रासूत्र” के अनुसार चित्रलिखित बुद्ध के देखने का पुण्य भी प्रत्येक बुद्धों को दिये हुए असह्य दान से अधिक है, “क पुनर्वादी योऽञ्जलिप्रग्रह वा कुर्यात् पुष्पं वा दद्यात् धूपं वा गन्धं वा दीपं वा दद्यात् . . .” (वहीं, पृ० ३११)। बोधिसत्त्व बनने के लिए वस्तुतः मानसपूजा ही अपेक्षित है (बोधिचर्यावितार, द्वितीय परिच्छेद)। सब कुछ शून्य मानने वाले माध्यमिक-गण भी व्यवहार के स्तर पर बुद्धपूजा का फल मानते थे—

“चिन्तामणि. कल्पतरुयथेच्छापरिपूरणा ।  
विनेयप्रणिधानाभ्या जिनविम्ब तथेक्ष्यते ॥  
यथा गारुडिक स्तम्भं साधयित्वा विनश्यति ।  
स तस्मिन्निश्चरनष्टेऽपि विषादीनुपशामयेत् ॥  
बोधिचर्यानुरूपेण जिनस्तम्भोऽपि साधितः ।  
करोति सर्वकार्याणि बोधिसत्त्वेऽपि निर्वृते ॥”

(बोधिचर्य ९ ३६-३८)

यान सूत्रों को पढ़ते हैं वे महायानी कहलाते हैं, ऐसा न करने वाले हीनयानी ।<sup>२३</sup> उन्होंने यह भी कहा है कि महायानियों का अपना पृथक् विनय नहीं था तथा उनके दर्शन की दो मुख्य शाखाएँ थी—विज्ञानवाद, एव शून्यवाद ।<sup>२४</sup> परवर्ती ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी महायान के इन्हीं दो प्रमुख दार्शनिक प्रस्थानों का उल्लेख मिलता है ।<sup>२५</sup>

ऊपर के विवरण से स्पष्ट होगा कि—(१) महायान और हीनयान का भेद महायान सूत्रों से आविर्भूत एव महायान शास्त्रों में सविस्तर प्रतिपादित हुआ, (२) महायानियों के अनुसार महायान तथागत की वास्तविक देशना है जो कि गुह्य उपदेश के रूप में उन्होंने अपने जीवनकाल में विशिष्ट अधिकारियों को दी थी तथा जिसका अनुकूल समय आने पर प्रचार और व्याख्यान हुआ, (३) हीनयान और महायान का भेद मूलतः अधिकार भेद एव लक्ष्य-भेद पर आश्रित है (४) महायान के सिद्धान्त-पक्ष में बुद्धत्व, शून्यता, एव चित्तमात्रता का स्थान मुख्य है, (५) महायान का साधनपक्ष बोधिसत्त्व-चर्या है जिसमें पारमिताएँ एव भूमियाँ सर्वाधिक महत्त्व रखती हैं एव शील और ज्ञान के साथ 'भक्ति' का स्थान सुरक्षित है ।

**महायान का उद्गम**—महायान के उद्भव के विषय में महायान-सूत्रों में प्रकाशित मत ऐतिहासिक दृष्टि से स्वभावतः सन्देह उत्पन्न करता है । महायान सूत्र अपने को बुद्ध प्रोक्त बताते हैं, किन्तु उनकी भाषा एव शैली उनकी परवर्तिता सूचित करती है । कदाचित् अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता ही महायान-सूत्रों में प्राचीनतम है । इसका लोकरक्ष ने चीनी में १४८ ई० में अनुवाद किया था ।<sup>२६</sup> कनिष्क के समकालीन नागार्जुन ने पञ्चविंशति-साहस्रिका प्रज्ञापारमिता पर व्याख्या लिखी थी ।<sup>२७</sup> इससे प्रज्ञापारमिता-साहित्य की परिणति ईसवीय दूसरी शताब्दी से प्राचीनतर अवश्य सिद्ध होती है, किन्तु इस प्रकार के अनुमान से उसका मूल अधिकाधिक ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी से प्राचीन नहीं माना जा सकता । जब स्वयं ये 'महायान' सूत्र ही बुद्ध के युग से पर्याप्त

२३—तत्ताकुलु, इ-चिंग, पृ० १४-१५ ।

२४—वही ।

२५—यथा, सर्वदर्शनसङ्ग्रह, पृ० ७ इत्यादि ।

२६—३०—दत्त, महायान, पृ० ३२३, पादटिप्पणी, १, तु०—विन्तरनित्स, जि० २, पृ० ३१४ इत्यादि ।

२७—३०—लासांत, लत्रेते, भूमिका, पृ० १०, तु०—विन्तरनित्स, जि० २, पृ०

३४२, ३४८ ।

परवर्ती, एव सन्दिग्ध-प्रामाण्य (एपोक्रीफल) है तो इनमें प्रतिपादित महायान की मूल सलग्न प्राचीनता सुतराम् अमिद्ध हो जाती है। इस कारण ऐतिहासिक दृष्टि में महायान को सद्धर्म का विपरिवर्तित अथवा विकृत रूप मानने की सम्भावना प्रस्तुत होती है।<sup>१८</sup> इस विपरिवर्तन का प्रधान कारण सद्धर्म का प्रसार और उसके साथ सम्बद्ध ऐतिहासिक एव सांस्कृतिक प्रभाव प्रतीत होते हैं।<sup>१९</sup> यह स्वाभाविक है कि सद्धर्म के प्रसार की गति अशोक के समान श्रद्धालु और प्रतापी सम्राट् के संरक्षण एव साहाय्य से तथा तत्कालीन सघ के प्रयत्नों से विशेष तीव्र हुई हो।<sup>२०</sup> यह निस्सन्देह है कि इसी समय से सद्धर्म भारतीय प्रास्तरिक वास्तुकला तथा मूर्तिकला की एक प्रधान प्रेरणा के रूप में प्रकट होता है एव जातको का महत्त्व विशेष वृद्धि प्राप्त करता है।<sup>२१</sup> ईसापूर्व दूसरी शताब्दी से ईसवीय दूसरी शताब्दी तक भारतीय संस्कृति का एक सक्रमण काल है जब

२८—रोज डेविड्स, हिस्टरी एंड लिटरेचर ऑफ बुद्धिज्म (प्र० सुशीलगुप्त)

पृ० १३७ प्रभृति, तु० इलियट, हिन्दुइज्म, एण्ड बुद्धिज्म, जि० २, पृ० ६६-६८।

२९—टॉइनबी ने अपनी 'ए स्टडी ऑफ हिस्टरी' में यह मत प्रस्तुत किया है कि महायान की उत्पत्ति ग्रीक सभ्यता और भारतीय सभ्यता के गन्धार में सम्पर्क से हुई। स्पष्ट ही इस मत का मूलाधार वी० ए० स्मिथ आदि के द्वारा समर्थित 'गान्धार-कला'—विषयक प्रसिद्ध मत है। गन्धारकला पर द्र०—ऊपर। राहुल सांकृत्यायन ने भी ग्रीक-दर्शन का बौद्धदर्शन पर प्रभाव कल्पित किया है (दर्शन-दिग्दर्शन)।

३०—सद्धर्म के लिए अशोक के प्रयत्नों पर द्र०—भण्डारकर, अशोक पृ० १३९ प्रभृति, अशोक के प्रयत्नों के परिणाम पर द्र०—भण्डारकर, पूर्व, पृ० १५९ प्रभृति, रायचौधरी, पी० एच० ए० आइ० पृ० ६१४-१७, तु०—राइ डेविड्स, बुध्तिस्ट इण्डिया, पृ० २९८-९९, इस प्रसंग में कन्धार के अशोक की नवोपलब्ध ग्रीक प्रशस्ति उल्लेखनीय है, द्र०—ईस्ट एण्ड वेस्ट, सेप्टेम्बर, पृ० १८५-९१, अशोक के धार्मिक प्रयत्नों के मूल्यांकन में एक मौलिक कठिनाई बनी ही रहती है—अशोक ने जिस "धर्म" का समर्थन किया क्या वह 'सद्धर्म' था अथवा 'साधारण धर्म' मात्र? तत्कालीन सघ के प्रयत्नों पर द्र०—ऊपर।

३१—दे० ऊपर।



जब अनेक विदेशी जातियाँ भारत में उत्तरपश्चिम से आयी और उनपर भारतीय सस्कृति ने अपना प्रभुत्व स्थापित किया और उत्तरपश्चिमी मार्गों से मध्य एशिया तथा चीन तक अपने प्रभाव का विस्तार किया। कुषाण-साम्राज्य में यह सांस्कृतिक आत्म-सात्करण तथा प्रसार की प्रक्रिया विशेष रूप से लक्षित होती है।<sup>११</sup> बौद्ध धर्म ने इस प्रक्रिया में महत्त्वपूर्ण भाग ग्रहण किया।<sup>१२</sup> इसके परिणामतः बौद्ध धर्म जहाँ एक ओर एशियाव्यापी प्रभाव डाल गया, दूसरी ओर उसका आवश्यक रूपान्तर सम्पन्न हुआ। हीनयान में विभिन्न प्रादेशिक आवासों की स्थापना ने निकाय-भेद के क्रम को अग्रसर होने में सहायता दी थी।<sup>१३</sup> इनमें महासाधिक सम्प्रदाय ने बुद्ध और बोधिसत्त्वों को देवोपम लोकोत्तर रूप में चित्रित किया एवं गन्धार तथा मथुरा में ग्रीक और भारतीय कला के सम्पर्क तथा भक्ति के आग्रह से बुद्ध प्रतिमा का आविर्भाव हुआ।<sup>१४</sup> लोकोत्तर बुद्ध और बोधिसत्त्व, उनकी भक्ति और प्रतिमाएँ, इन नवीन तत्त्वों ने सद्धर्म को एक जन-सुलभ, सुबोध और सुन्दर रूप प्रदान किया। प्रारम्भिक बौद्ध धर्म एवं हीनयान में साधना अपेक्षाकृत दुष्कर है। प्रत्येक व्यक्ति को सर्वथा अपने प्रयत्न के और पुरुष-कार के द्वारा सासारिक सुखों को छोड़ कर ही दुःख से छुटकारा प्राप्त करना होता है। बुद्ध केवल मार्ग का उपदेश करते हैं, धर्म प्रत्यात्मवेदनीय है।<sup>१५</sup> साधारण मनुष्य के लिए अपने सहारे अपने बन्धनों को काटना कठिन होता है। महायान में बुद्ध और बोधिसत्त्व नाना प्रकार से मार्ग में सहायक बन जाते हैं। अवलोकितेश्वर के नाम लेने से ही मनुष्य नाना कठिनाइयों से मुक्ति पा सकता है।<sup>१६</sup> मूर्तियों के सहारे बुद्ध और बोधिसत्त्व बौद्धों के समक्ष प्रत्यक्षवत् समुपस्थित हो उठते हैं। वे सर्वज्ञ, शक्तिसम्पन्न तथा परम कारुणिक हैं। उनके अर्चन और अनुग्रह के द्वारा मुक्ति का मार्ग केवल अपने पुरुषकार की अपेक्षा अधिक प्रशस्त प्रतीत होता है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि अशोक के समय से सद्धर्म के प्रचार के लिए विशेषतः प्रत्यन्तिम जनपदों में, उसे एक सरल और

३२-उदा० ३० कागिप्रहेन्सिय हिस्टरी, जि० २, पृ० ४५८, ६५५ आदि।

३३-तु०—सी० आइ० आइ०—जि० २, बौद्ध सांस्कृतिक प्रसार पर दे०—ऊपर।

३४-फ़ाउचाल्मर, अलियस्ट विनय, पृ० ६, प्रभृति, तु०—बारो, ले सेक्शन, पृ० ४९,

न० दत्त, अर्ली मोनेस्टिक बुध्दिम, जि० २, पृ० १२ प्रभृति।

३५-दे०—नीचे।

३६-दे०—ऊपर।

३७-३०—सद्धर्मपुण्डरीक, समन्तभद्रपरिवर्त।

मूर्त रूप देने का जो प्रयास जारी था उसने क्रमशः महायान को जन्म दिया। इस परिणाम-क्रम में नाना सम्प्रदायो, धर्मों और जातियों के प्रभाव से महायान में विभिन्न तत्त्वों का समावेश हुआ।<sup>३८</sup> हीनयान ही मूल और प्रारम्भिक बुद्ध-शासन था जिसके वाङ्मय की प्राचीनता निस्सन्देह है।<sup>३९</sup> हीनयान मुख्यतया भिक्षुओं का धर्म है एवं उपासकों को गौण स्थान देता है। हीनयानी भिक्षुओं का जीवन और साधन कठोर अनुशासन से परिगत एवं निवृत्ति-परक है। महायान परवर्ती और विपरिवर्तित बौद्ध धर्म है जिसने प्राचीन साहित्य के अभाव में नवीन 'प्रक्षिप्त' सूत्रों की रचना की। यदि हीनयान कृच्छ्रसाध्य है तो महायान सर्व-जनसुलभ है। हीनयान प्राचीन और विशेषतया भिक्षु-धर्म है। महायान विपरिवर्तित और 'प्रचलित' सद्धर्म है।

महायान के आचार्यों ने स्वयं महायान की अप्रामाणिकता के निरास का बहुधा प्रयत्न किया है। इस प्रसंग में महायानसूत्रालंकार एवं बोधिचर्यावतार में अनेक युक्तियाँ प्रस्तुत की गयी हैं जिनमें अनेक स्पष्ट ही प्राचीनतर सूत्रों पर आश्रित हैं। महायान को बुद्धवचन सिद्ध करने के लिए असंग ने महायानसूत्रालंकार में कहा है— 'आदाव न्याकरणात्समप्रवृत्तेरगोचरात्सिद्धे'। भावाभावेऽभावात्प्रतिपक्षत्वादुदात्तान्यत्वात् ॥ (१.७) यदि सद्धर्म के अन्तराय के रूप में किसी ने महायान को पीछे उद्भावित किया होता तो इस आशंका का तथागत ने अनागतभयों के सदृश पहले ही व्याकरण किया होता। वस्तुतः श्रावकयान और महायान की समकालिक प्रवृत्ति उपलब्ध होती है। न महायान के सदृश उदार और गम्भीर धर्म तार्किकों का गोचर है, जो कि तीर्थिक शास्त्रों में महायान के अनुपलम्भ से विदित होता है। न शीरो के द्वारा महायान का व्याख्यान युक्त है। अन्य भाषित होने पर उसमें विश्वास उत्पन्न नहीं हो सकेगा। यदि यह कहा जाय कि किसी अन्य ने सिद्धिपूर्वक अर्थात् अभिसम्बोधिपूर्वक महायान का प्रतिपादन किया है तो महायान का बुद्धवचनत्व सिद्ध ही हो गया। जो बोधिपूर्वक उपदेश करता है वही बुद्ध है। बिना महायान के बुद्धों की उत्पत्ति ही न

३८—औपनिषद अद्वैतवाद का माहायानिक अद्वयवाद से निकट सम्बन्ध है, दे०—

नीचे। महायान सूत्रों की भक्ति और बुद्ध विषयक धारणाएँ यदि गीता से सर्वथा अप्रभावित थीं तो आश्चर्यजनक होगा। महायान और ईसाईधर्म के सम्बन्ध पर, दे०—ऊपर। ईरानी प्रभाव की सम्भावना भी तिरस्कार्य नहीं है।

३९—श्रीमती राजकुमारी डेविड्स प्रभृति कुछ विद्वानों ने हीनयान के वाङ्मय की प्राचीनता एवं मौलिकता पर सन्देह प्रकट किया है।

होगी, अतएव श्रावकयान भी न होगा। सब निर्विकल्प ज्ञान का आश्रय होने के कारण महायान क्लेशो का प्रतिपक्ष है, अतः बुद्धवचन है।<sup>१०</sup>

कही श्रावकयान ही महायान न हो, इस शका के निराकरण में, असग का कहना है, 'वैकल्यतो विरोधादनुपायत्वात्तथाप्यनुपदेशात्। न श्रावकयानमिदं भवति महायानधर्माख्यम् ॥' (वही १९) श्रावकयान में केवल अपने वैराग्य और मुक्ति का उपदेश है, उसमें परार्थ का उपदेश है ही नहीं। अतः श्रावकयान से बुद्धत्व कभी प्राप्त नहीं हो सकता। वस्तुतः जैसा ऊपर कहा जा चुका है महायान और श्रावकयान में पाँच प्रकार के विरोध है।

महायान के बुद्धवचन होने में एक शका यह प्रकट की गयी है—'बुद्धवचनस्यैदं लक्षणं यत्सूत्रेऽवतरति विनये सन्दृश्यते धर्मतां च न विलोमयति। न चैव महायान ..' (वही। पृ० ४-५) इसके निवारण के लिए असग की उक्ति है—'स्वकेऽवतारात्स्वस्यैव विनये दर्शनादपि। औदार्यादपि गाम्भीर्यादविरुद्धैव धर्मता।' (वही, १११.)।

महायान के अपने सूत्र है तथा धर्मता की वास्तविक अनुकूलता उसी में है। हीनयान में भी अनेक सम्प्रदाय हैं, तथा उनमें ग्रन्थ प्रामाण्य पर ऐकमत्य नहीं है।<sup>११</sup> स्वयं हीनयान के द्वारा स्वीकृत आगमो से यह ज्ञात होता है कि भगवान् बुद्ध ने सम्बोधि के अनन्तर विनेय जनता में अधिकार 'भेद देखा तथा 'आशयानुशय' के अनुसार धर्म की देशना की। उन्होंने स्वोपलब्ध धर्म को अत्यन्त गम्भीर एवं दुर्बोध बताया और यह शका प्रकट की कि माधारण जनता उसे न समझ पायेगी।<sup>१२</sup> इससे महायान का यह मत समर्थित होता है कि तथागत ने सबको एक ही धर्म की शिक्षा नहीं दी<sup>१३</sup>। गम्भीरतम

४०—सूत्रालंकार, पृ० ३।

४१—तु०—बोधिचर्यावितारपञ्जिका, पृ० ४३४-३५।

४२—द्र०—ऊपर, विनय ना०, महायग, पृ० ६, मज्झिम (ना०), जि० २, पृ० ३३३, सयुत्त, १.६ आयाचन सुत्त।

४३—तु०—बोधिचित्तविवरण—'देशना लोकनायानां सत्त्वाशयवशानुगा।

भिद्यन्ते बहुधा लोका उपायवद्बुद्धिं पुन ॥

गम्भीरोत्तानभेदेन ध्वचिच्चोभयलक्षणा।

भिन्ना हि देशनाऽभिन्ना शून्यताद्वयलक्षणा ॥"

(उद्धृत, सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० १८, भामती, ब्रह्मसूत्र, २२ १८ पर) तु०—

श्री शंकराचार्य, शारीरकभाष्य (निर्णयसागर) पृ० ४५०।

धर्म की देशना उन्होंने विशिष्ट अधिकारियों को ही दी। यही महायान का वास्तविक उद्गम है।

कुछ आधुनिक विद्वानों ने भी इस प्रकार के मत का समर्थन किया है। जापानी विद्वान् श्री किमुरा के अनुसार भगवान् बुद्ध की देशना द्विविध थी—(१) प्रत्यग्दर्श-नात्मक (introspective) अथवा तात्त्विक (ontological), (२) प्रतिभास-विषयक (phenomenological) अथवा साव्यवहारिक महायान पहले प्रकार की देशना का विकसित रूप है।<sup>४४</sup>

वस्तुतः महायान को केवल मूल बुद्धशासन अथवा उसका विशुद्ध विकास या विकृत रूप मात्र मानना युक्तियुक्त नहीं प्रतीत होता। न तो हीनयान के सब शास्त्रों और सिद्धान्तों को मूल बुद्ध-शासन समझा जा सकता है, न महायान के। मूल बुद्धोपदेश अवश्य ही शिष्यों के अधिकार-भेद से विविध था और उसमें हीनयान तथा महायान दोनों के बीज विद्यमान होते हुए भी इनका स्पष्ट भेद नहीं किया गया था। काल-क्रम से मूल देशना परवर्ती व्याख्या-कान्तार तथा प्राक्षिप्त-सन्दर्भ-राशि में अधिकाधिक दुर्लभ हो गयी। हीनयान के १८ सम्प्रदायों में बुद्धोपदेश को भिक्षुओं के समान विहार-वासी बना दिया गया। विशाल विश्व के जीवन और ज्ञान-विज्ञान का त्याग कर भिक्षु को अपने विहार के सीमित ससार में आत्म-कल्याण साधना चाहिए। इसके लिए कौन-से 'धर्म' हेय हैं, कौन-से उपादेय, इसकी चर्चा विपुलाकार अभिधर्म पिटको में की गयी। ये पिटक और इनकी व्याख्याएँ बुद्धवचन न होते हुए भी कल्पना-प्राचुर्य तथा आग्रह के द्वारा इनका भगवान् बुद्ध से सम्बन्ध जोड़ा गया।<sup>४५</sup> यह स्पष्ट है कि 'हीनयान' को मूल बुद्ध-शासन न मानकर उसका एक साथ ही विपरिवर्तित अथवा विकसित रूप मानना चाहिए। यही दशा महायान की है। महायान भी वस्तुतः 'सकीर्ण' अथवा 'मिश्रित' है। उसके कुछ अंश हीनयान से विकसित हुए हैं, कुछ मूल शासन के पुनर्व्याख्यान के द्वारा प्रतिष्ठित हुए हैं, तथा कुछ अनेक भौगोलिक, सांस्कृतिक एवं मतान्तरीय प्रभाव से उत्पादित हैं। यह सत्य है कि महायान सूत्र हीनयान के आगमों से परवर्ती हैं और यह भी सत्य है कि हीनयान में स्वीकृत सूत्रों से ही मूल-शासन का पता चल सकता है, किन्तु तो भी यह मानना होगा कि अशत महायान मूल-शासन का पुनरु-

४४-किमुरा, पूर्वोद्धृत, पृ० ५४ प्रभृति।

४५-तु०—अट्ठसालिनी, पृ० १२-१३, अभिधर्मकोशव्याख्या, (सं० एन० एन० लॉ०) पृ० १२-१३।

द्वारा है। साथ ही, महायान का बहुत-सा भाग प्रचार-सौविध्य एव नाना 'बाह्य' प्रभावों का परिणाम है।

शाक्य मुनि ने सम्बोधि अथवा प्रज्ञा के द्वारा ही बुद्ध-पद का लाभ किया, एव करुणा से प्रेरित होकर सम्बोधि में अधिगत 'धर्म' का विनेय भेद के अनुसार जनता में विविध उपदेश किया जिसका बौद्ध आगमों में केवल एकदेशी और प्रक्षेपभूयिष्ठ सग्रह प्राप्त होता है<sup>४६</sup>। इन सगृहीत उपदेशों में अधिकांश भिक्षुओं के जीवन और सगठन से सबंध रखते हैं। भिक्षुओं के लिए आवश्यक था कि वे ससार के दुःख, अनित्यता, एव अनात्मता का बार-बार स्मरण कर वैराग्य का साधन एव शान्ति की उपलब्धि करें। इसी दृष्टि से प्रथम संगीति में स्यविरो ने बुद्धवचन का सग्रह तथा उत्तर काल में 'समुपबृंहण' किया है। बुद्ध-देशना के इस पक्ष का दार्शनिक मर्म अश्वजित ने शारिपुत्र से प्रकट किया था। एक ओर हेतु-प्रभव धर्म है, दूसरी ओर उनका निरोध है। बुद्धोपदिष्ट मार्ग एक से दूसरे तक ले जाता है। नाम-रूप स्कन्ध, धातु, आयतन, आदि विभाजनपूर्वक धर्मों के लक्षण एव उनके हेतुफल-सम्बन्ध के विश्लेषण की अवतारणा 'सूत्रों' में तथा परवर्ती विश्रान्ति अभिधर्म में हुई, जो कि हीनयान का चरम उत्कर्ष है। किन्तु, यह भी निस्सन्देह है कि तथागत ने सम्बोधि में अधिगत धर्म को अतर्क्य, दुर्बोध एव गभीर कहा। इस धर्म को निर्वाण एव प्रतीत्यसमुत्पाद, अथवा केवल प्रतीत्यसमुत्पाद या मध्यम धर्म की उन्होंने आख्या दी। निर्वाण को औपनिषद ब्रह्म के समान ज्योतिर्मय चित्त की अनिर्वचनीय, अद्वैत एवं नित्य और अनन्त स्थिति सकेतित किया।<sup>४७</sup> प्रतीत्यसमुत्पाद में सब धर्मों के पारतन्त्र्य का सकेत है। व्यावहारिक स्तर पर यह कार्य-कारण नियम का द्योतक होते हुए भी वस्तुतः उनकी स्वतन्त्र सत्ता के अभाव का इंगित है। यदि निर्वाण ब्रह्मावस्था से तुलनीय है तो प्रतीत्यसमुत्पाद माया से। न ससार का स्वरूप और न निर्वाण का स्वरूप अस्ति-नास्ति आदि कोटियों में सग्राह्य है। यही मध्यम धर्म अथवा मध्यमा प्रतिपद है। परमार्थ की अतर्क्यता एव अनिर्वचनीयता को तथागत ने मौन के द्वारा भी सूचित किया। शिशपापणों की उपमा<sup>४८</sup> तथा धर्मोपदेश के प्रति बुद्ध का प्रारम्भिक सकोच भी इसी दिशा में सकेत करते हैं। यह स्पष्ट है कि बुद्ध के निजी अनुभव एव अभिमत में चित्तकी एक विलक्षण अद्वैत अवस्था का, परमार्थ तत्त्व

४६-द्र०-—ऑरिजिन्स ऑव् बुद्धिज्म, जहाँ इसका विस्तृत प्रतिपादन है।

४७-दे०-—वही, पृ० ४९४, पा० टि० २४४।

४८-संयुक्त, सच्च०, सुत्त, ३१।

की चतुष्कोटिविनिर्मुक्तता का, तथा सब पदार्थों की स्वातन्त्र्य-शून्यता का समर्थन उपलब्ध होता है। अतएव यह मानना होगा कि हीनयान के अतिरिक्त भी महायान का दार्शनिक मूल यथार्थतः बुद्ध देशना में ही है। व्यावहारिक दृष्टि से वासनाक्षय के लिए धर्म-प्रविचय का उपदेश देते हुए<sup>४९</sup> तथागत ने स्वानुभूत अनिर्वचनीय और अद्वय परमार्थ दर्शन की भी सूचना दी। उनकी देशना के ये ही दोनो पक्ष हीनयान और महायान के रूप में क्रमशः विकसित हुए।

बुद्ध के जीवनकाल में मगध, कोशल आदि जनपदों में विकल्पजालग्रस्त ब्राह्मण और श्रमण एक ओर स्वर्ग के लिए यज्ञादि कर्मकाण्ड का तथा दूसरी ओर संसार से मुक्ति के लिए वैराग्य और तप का उपदेश करते थे। कुछ ब्रह्मवादियों को स्वरूपबोध की अनिर्वचनीय एवं अद्वैत स्थिति का अभिमान था, किन्तु ये अत्यन्त विरल थे। मथुरा एवं पश्चिम की ओर 'भगवान्', 'अवतार', एवं 'भक्ति' की धारणाएँ उदित हो रही थी, किन्तु इनका स्पष्ट आविर्भाव देशतः और कालतः तथागत के आसन्न नहीं है। ऐसी स्थिति में तथागत ने गृहस्थों के लिए यज्ञादि के स्थान पर उनका सदाचार रूप आध्यात्मिक सस्करण प्रस्तुत किया।<sup>५०</sup> किन्तु गृहस्थों के लिए दिये गये तथागत के उपदेशों का भिक्षुओं के द्वारा सगृहीत 'वाणी' में अधिक स्थान नहीं है।

यह स्मरणीय है कि बुद्ध ने स्वयं गृहस्थ जीवन व्यतीत किया था और जैसा पहले प्रतिपादित किया जा चुका है, यह नहीं माना जा सकता कि उनके जीवन का यह भाग उनकी आध्यात्मिक साधना के बहिर्भूत है<sup>५१</sup>। शैशव से ही वे ध्यान के अभ्यास से परिचित थे एवं अभिनिष्क्रमण के पहले उन्होंने विविध आध्यात्मिक सम्पदा का क्रमिक

४९—तु०—विषुशेखर भट्टाचार्य, बेसिक कन्सेप्शन्स ऑफ बुद्धिज्म; तु०—बोधि-चर्यावितारपञ्जिका, पृ० ४४०-४१ जिसके अनुसार हीनयान से वास्तविक वासनाक्षय सम्भव नहीं है। तु०—गोपीनाथ कविराज, 'बौद्धधर्म दर्शन' की भूमिका, पृ० १४-१५।

५०—उपासक-धर्म पर तु०—इत्त, अर्ली मोनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० २, पृ० २०७ प्रभृति, भडारकर, अशोक, पृ० १२२ प्रभृति, राइच डेविड्स, दबिड्स, पृ० १३७, प्रभृति।

५१—दे०—ऊपर।

अर्जन किया होगा<sup>५२</sup>। इस दृष्टि से सद्धर्म में गार्हस्थ्य का स्थान हीनयान का अपरिचित नहीं है, किन्तु महायान में ही इस तत्त्व को उचित स्थान दिया गया है। सन्यास के प्रति नातिस्पृह्यालु जनता में धर्म-प्रचार के प्रसंग में भगवान् बुद्ध के जीवन पर मनन से महायान का यह पक्ष विकसित हुआ मानना तर्कानुकूल प्रतीत होता है।

बुद्ध स्वयं सन्यासी थे एवं सन्यास की दीक्षा देते थे, किन्तु प्रचलित 'श्रामण्य' के विरोध में उन्होंने भिक्षुओं के लिए आवासिक जीवन एवं नाना सुविधाओं की अनुमति दी। चातुर्दिश सघ के रूप में उन्होंने एक विशुद्ध आध्यात्मिक समाज की कल्पना की। अपने दृष्टान्त और उपदेश से उन्होंने धर्म को 'सर्व-सत्त्व-हित' प्रतिपाद्य बताया। फलतः तथागत की सन्यास-दीक्षा का वास्तविक अभिप्राय केवल अपना अध्यात्मिक 'स्वार्थ' साधन नहीं माना जा सकता। आध्यात्मिक 'पदार्थ' के इस तत्त्व का समुचित बोध ही महायान की प्रधान प्रेरणा है। सम्बोधि के अनन्तर ब्रह्मायाचन के वृत्तान्त की समुचित व्याख्या इसी दिशा में सकेत करती है। सम्बोधि अथवा प्रज्ञा के शिखर पर आरूढ़ होकर लोक की ओर दृष्टिपात करने से भगवान् बुद्ध ने करुणा की प्रेरणा का अनुभव किया तथा विश्व-कल्याण के लिए देशना का कार्य-भार स्वीकार किया। प्रज्ञा और करुणा ही महायान की अधिष्ठात्री शक्तियाँ हैं।

इस विवरण से यह प्रकट होगा कि तथागत की देशना का पारमार्थिक अंश आगमो अथवा निकायो के कतिपय स्थलों में सकेतित है। हीनयान में ये स्थल और उनका अभिप्राय उपेक्षित रहे, किन्तु इनके पुनरुद्धार के द्वारा ही महायान ने प्रतिष्ठालाभ किया। बुद्धिजगत् में विचारों की एक स्वारसिक विकासोन्मुख गति होती है<sup>५३</sup>। लक्षण और प्रमाण की खोज और परिष्कार, तथा शकाओं की उद्भावना एवं परिहार

५२—इस दृष्टि को विस्तृत अभिव्यक्ति महावस्तु तथा निदानकथा में द्रष्टव्य है—जातकट्ठकथा, जि० १, पृ० १५ प्र०, तु०—जोत्त (अनु०) महावस्तु, जि० १, भूमिका, पृ० १४।

५३—इसका हेगेल कृत प्रतिपादन सुविदित है। यह सही है कि हेगेलीय द्वन्द्वात्मकता विशुद्ध न्याय-भूमि में कथंचित् मान्य होते हुए भी यथार्थता की भूमि में विचारों की उत्पत्ति का कालिक-क्रम निरपवाद रूप से द्योतित नहीं करती। हेगेल के 'दर्शन के इतिहास' में 'वैचारिक द्वन्द्वात्मकता' की इस ऐतिहासिक सीमा की अवहेलना से अनेकत्र भ्रान्ति हो गयी है। तु०—क्रोचे, वट इज लिचिंग एण्ड वट इज डेड इन हेगेल्स फिलॉसोफी; मेक्टेगर्ट, स्टडीज इन हेगेलियन डायलेक्टिक।

के द्वारा दार्शनिक सिद्धान्तों का नैसर्गिक विकास होता है। इसी प्रवृत्ति ने प्राचीन बुद्ध-शासन के अन्तराल से एक ओर आभिर्धार्मिक दर्शन को जन्म दिया, दूसरी ओर माध्यमिक दर्शन को।<sup>५४</sup> एक ओर धर्म-प्रविचय की प्रवृत्ति सर्वास्तित्व के सिद्धान्त में पर्यवसित हुई, दूसरी ओर मध्यमा प्रतिपद् एव नैरात्म्य के सिद्धान्त व्यापक रूप से गृहीत होकर सर्वशून्यत्व के सिद्धान्त में लीन हो गये। वैभाषिकों का अत्यन्त 'यथार्थ-वाद' तथा माध्यमिकों का शून्यवाद, ये ही हीनयान एव महायान के दार्शनिक शीर्ष-विन्दु हैं। यह उल्लेखनीय है कि हीनयान की दृष्टि में ही महायान का बीज सन्निहित है। सूक्ष्म तार्किक आलोचन से यह मानना अनिवार्य है कि हीनयान के द्वारा स्वीकृत 'प्रतीत्यसमुत्पाद' एव 'नैरात्म्य' सर्वथा सगत नहीं है प्रत्युत उनका विचार-विशारद कलेवर अगत्या माहायानिक रूपान्तर धारण करता है। हीनयान में प्रतीत्यसमुत्पाद पृथक्-पृथक् सत्तावान् धर्मों का कार्यकारण भाव के द्वारा पारतन्त्र्य द्योतित करता है। किन्तु यदि धर्म पृथक् अस्तित्वशाली हैं तो उनके पारतन्त्र्य की कथा अपार्थक्य है, और यदि परतन्त्र्य होकर ही उनका भाव सिद्ध होता है तो उन्हें परमार्थतः स्वभाव-शून्य मानना चाहिए। इसी प्रकार हीनयान में नैरात्म्य केवल पुद्गल-नैरात्म्य सूचित करता है। किन्तु यदि देह और चित्त में आत्मा की प्रतीति भ्रान्त है, तो देह और चित्त के घटकभूत धर्मों में पृथक्-पृथक् स्वभाव या सत्त्व देखना भी भ्रान्त है। इस प्रकार तर्क की अनिवार्य प्रेरणा को ही महायान का एक उद्भावक-हेतु मानना चाहिए।

बौद्धिक और वैचारिक जगत् में परिणति की ओर गतिस्वारस्य के अतिरिक्त आध्यात्मिक अनुभूति के क्षेत्र में भी परम्परा के क्रम से अभिवृद्धि की सम्भावना अस्वीकार नहीं की जा सकती<sup>५५</sup>। यह सच है कि मानव-परम्पराओं में विकास अथवा ह्रास

५४-तु०—मूर्ति, सेन्ट्रल फिलोसोफी ऑव बुद्धिज्म, पृ० ४०-४१, ५६-५७।

५५-तु०—सद्धर्मपुण्डरीक, पृ० ३२, ५३ प्र०। 'धर्म' अथवा आध्यात्मिक सत्य के विषय में प्रायः तीन मत उपलब्ध होते हैं—(१) एकाग्रवादी, जिसके अनुसार एक विशिष्ट धार्मिक मतदात सत्य है, शेष मिथ्या, (२) समन्वयवादी जिसके अनुसार सब धर्म बराबर सत्य हैं और उनमें केवल नाम तथा आकार का भेद ही प्रधान है, (३) वैकासिक जिसके अनुसार नाना धर्मों अथवा मतों में एक सत्य का तारतम्य है। तु०—प्रत्यभिज्ञादर्शन, जहाँ विभिन्न दार्शनिक प्रत्यानों को विभिन्न तत्त्वों के अनुभव के साथ सम्वद्ध किया गया है।

म० म० गोपीनाथ कविराज का भारतीय दर्शन के 'समन्वयात्मक तारतम्य' का मत उल्लेखनीय है।



स्वभाव-नियत नहीं है, किन्तु वे सम्भाव्य सदैव रहते हैं। आर्य-मार्ग पर प्रतिष्ठित साधक पहले जिन भूमियों में पहुँच कर सन्तुष्ट हो जाते थे, कालान्तर में उनसे सन्तोष न होकर उच्चतर भूमियों के लिए प्रयास स्वाभाविक था। श्रावक गण अर्हत्त्व से सन्तुष्ट होते हैं, प्रत्येकबुद्ध केवल अपने बुद्धत्व से, बोधिसत्त्व सबको बुद्धत्व में प्रतिष्ठित करना चाहते हैं, अर्हत्त्व में क्लेश-क्षय-पूर्वक दुःख भय अवश्य हो जाता है, किन्तु सब अज्ञान नहीं हटता। विश्व-कल्याण के लिए सब अज्ञान हटना आवश्यक है। तथागत ने स्वयं सर्वज्ञता प्राप्त की थी। उनका प्रदर्शित आदर्श ही अनुकरणीय है। अतः महायानिक बोधिसत्त्व का लक्ष्य उत्कृष्टतर है एवं हीनयान तथा महायान में आध्यात्मिक अनुभव की दृष्टि से एक तारतम्य स्वीकार करना होगा जो कि परम्पराक्रमेण विकास सूचित करता है।

**महायान का विकास-क्रम**—महायान की प्रधान प्रेरणा बुद्ध की जीवनी थी। बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्व के द्वारा आश्रित 'यान' ही वास्तविक महायान है। महायानिक साधक ठीक उसी मार्ग और लक्ष्य का पथिक है जिसके शाक्यमुनि स्वयं थे। पहले कहा जा चुका है कि मूल विनय के सम्पादन में तथागत की एक प्राचीन जीवनी भी सगृहीत थी जो सम्भवतः उनके बोधिसत्त्व-काल का विवरण भी प्रस्तुत करती थी<sup>५६</sup>। महासाधिको से विरोध होने पर स्थविरो ने इस जीवनी के कुछ अंश को विगेषतः उसके पूर्वभाग को, स्थानान्तरित एवं संक्षिप्त कर दिया प्रतीत होता है।<sup>५७</sup> दूसरी ओर महासाधिको में इस परम्परा ने और पुष्टि पायी। स्थविर, बोधिसत्त्व एवं बुद्ध को महापुरुष, किन्तु मनुष्यमात्र मानते थे, जिनके उपदेशों का अनुसरण उपयोगी है, जीवन का अनुकरण अथवा भक्ति की भावना कम। महासाधिको में बुद्ध को लोकोत्तर अवधारित किया गया तथा बोधिसत्त्व की भी अलौकिकता स्थापित की गयी। बुद्ध के सर्वज्ञत्व, करुणा आदि गुण अर्हत्तों में नहीं पाये जाते प्रत्युत उनमें अनेक दोष सम्भाव्य रहते हैं। अतएव बुद्ध और अर्हत् के पूर्व-जीवन और साधन में भी भेद होना चाहिए। बुद्धत्व पर जितना ही मनन किया गया उतनी ही बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता अधिकाधिक प्रकट हुई। बुद्ध की रूपकाय अथवा भौतिक देह को अनाम्य अथवा विशुद्ध मानना होगा। अतः उनका जन्म भी साधारण जन्म से भिन्न और अलौकिक होना चाहिए। अन्ततोगत्वा महासाधिको ने बुद्ध के लौकिक जीवन को उनकी मायिक

लीलामात्र माना।<sup>१८</sup> बुद्ध वस्तुतः तुषितलोक में ही नित्य-प्रतिष्ठित हैं।<sup>१९</sup> केवल उनके निर्माण काय ने ही लोक में प्रकट होकर लोकानुग्रह किया।

महासाधिको का बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता का यह सिद्धान्त उनकी ओर भक्ति-भाव से अविनाभूत है तथा महायान से साक्षात् सम्बन्ध रखता है। माहायानिक त्रिकायवाद एवं भक्ति का मूल माहासाधिक सिद्धान्तों में ही खोजना चाहिए। प्रकारान्तर से भी महासाधिकों में महायान की अवतारणा देखी जा सकती है। अनास्रवरूप-काय की कल्पना को ही बुद्ध-प्रतिमा के आविर्भाव में प्रधान कारण मानना चाहिए। प्रचलित अग-विद्या में चक्रवर्ती महापुरुषों के लक्षण सगृहीत किये गये थे। इस अग-विद्या का उद्गम और प्रारम्भिक विकास सम्भवतः ईसापूर्व पाँचवीं से तीसरी शताब्दी के अन्तराल में सम्पन्न हुआ जब शाखागमनी साम्राज्य के प्रसार काल में 'बावेरु' से भारत का सम्पर्क बढ़ा तथा ब्राह्मण-साहित्य में आभासित 'चक्रवर्तीसम्राट्' का आदर्श समकालीन राजनीतिक घटनाओं, अर्थशास्त्र, एवं महाभारत के प्रभाव से जन-चेतना में विरुद्ध हुआ।<sup>२०</sup> चक्रवर्ती के ३२ लक्षण और ८० अनुलक्षण परिगणित किये गये।<sup>२१</sup> इसी काल में बुद्ध को धार्मिक चक्रवर्ती के रूप में कल्पित किया गया। महापरिनिर्वाण सूत्र के सम्पादन और समुपवृहण में इस धारणा का प्रभाव देखा जा सकता है।<sup>२२</sup> अशोक की धर्म-विजय के पीछे भी 'चक्रवर्तिसिंहनाद-सूत्र' आदि आगमिक सन्दर्भों का प्रभाव सलक्ष्य है।<sup>२३</sup> फलतः चक्रवर्ती के लक्षणों के अनुसार भगवान् बुद्ध की रूप-काय अथवा भौतिक

५८—उदा० ब्र०—द्वारो, ले संस्त, पृ० ५७ प्र०।

५९—हिन्दुस्त कमेन्टरी, पृ० २११।

६०—अंगविद्या का प्राचीन पौद्ध और जैन साहित्य में अनेकानि तिरस्कारपूर्वक उल्लेख मिलता है, ब्र०—अंगविज्जा, भूमिका, पृ० ३६, जैन अंगविज्जा में इस शास्त्र का मूल 'द्विद्विवाय' में कहा गया है (वही, पृ० १) जो अश्वेय नहीं प्रतीत होता। तु०—धुत्तनिपात, नालक सुत्त, जहाँ 'अतित श्रुति' को 'लक्षणयन्त-पारगू' कहा गया है।

६१—चक्रवर्ती पर दे०—शोधनिकाय के चक्रवर्तिसुत्त तथा लक्षणसुत्त, जिनके अनुसार वस्तील लक्षण सम्पन्न महापुरुष या चक्रवर्ती वर्ज्यराज होता है, या सम्यक् सम्बुद्ध (दीघ (ना०), जि० ३, पृ० ११०), तु०—अंधारकर अशोक, पृ० २३३।

६२—तु०—प्रिलुस्कि, जे० ए० १९१८, जि० ११, पृ० ५०८ आदि।

६३—भट्टारकर, अशोक, पृ० २३३ प्र०।

देह की भी कल्पना की गयी। हीनयान के स्थविर-सम्प्रदायो के लिए भी 'बुद्धानुस्मृति' एक महत्त्वपूर्ण आध्यात्मिक साधन था।<sup>१५</sup> जातक कथाओं के प्रचार, पूर्व-बुद्ध एवं बोधिसत्त्वों की कल्पना तथा लोकोत्तरवाद ने बुद्ध-विषयक अनुस्मृति एवं भक्ति को बढ़ावा दिया। दीघनिकाय में छ बुद्धों का उल्लेख प्राप्त होता है, जिसमें बुद्ध की जीवनी एक अनिवार्य धर्मता का अंग बन गयी, तथा भावी बुद्ध 'मैत्रेय' का भी उल्लेख उपलब्ध होता है।<sup>१६</sup> अशोक ने कोणागमन नाम के बुद्ध का उल्लेख किया है।<sup>१७</sup> यह स्पष्ट है कि अशोक के पूर्व ही बौद्धों में एक प्रकार की तीर्थ-यात्रा का महत्त्व प्रचलित हो गया था। जातक-कथाएँ चार आगमों अथवा निकायों में भी पायी जाती हैं तथा कुछ सम्प्रदायों के विनय में भी इनका विशेष महत्त्व था।<sup>१८</sup> तथागत की तीन विद्याओं में 'पूर्व निवासानुस्मृति' अत्यन्त प्राचीन काल से परिगणित थी।<sup>१९</sup> यही जातक-कथाओं का वास्तविक मूल है। अवश्य ही इस प्रसंग में प्रचलित लोक कथाओं का सहारा लिया गया और अनेक जातक-कथाओं का परिनिर्वाण के दो सौ वर्षों के अन्दर विनय और चार आगमों में समावेश हुआ। जातकों का विकास बोधिसत्त्व की महिमा की वृद्धि प्रदर्शित करता है। बोधिसत्त्व के द्वारा नाना पारमिताओं के साधन की कथाएँ भी बाहुल्यप्राप्त हुईं जैसा चर्यापिटक एवं महावस्तु से उदाहृत होता है। ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी में जातक और बुद्ध जीवनी को प्रस्तर कला ने मूर्त रूप देना आरम्भ किया। किन्तु इस कला में बुद्ध की रूप-काय का प्रदर्शन न कर उसे केवल साकेतिक रूप में ही आलिखित किया जाता था। इसका कारण कदाचित् यह धारणा थी कि बुद्ध की रूप-काय सास्त्रव एवं मर्त्य है जबकि उनका बुद्धत्व अमूर्त तथा बुद्धिमात्रगम्य है। किन्तु पश्चान्तर में अगविद्या के अनुसार बुद्ध का कायिक रूप निर्धारित हो चुकने पर श्रद्धाभक्ति पूर्वक अनुस्मृति के प्रसंग में उनकी मानसिक प्रतिमा का निर्माण और पूजन सिद्ध ही था। महासाधिकों ने रूप की अनास्रवता की सम्भावना दिखलाकर इस

६४—बुद्धानुस्मृति पर दे०—बुद्धघोस, विसुद्धिमग्गो, पृ० १३३ प्र०।

६५—दीघ (ना०), जि० २, पृ० ४ प्र०, वही, जि० ३, पृ० ६०।

६६—द्र०—निगाली सागर स्तम्भ अभिलेख।

६७—जातकों पर द्र०—राइज डेविड्स, बुधिस्ट इण्डिया, प्र० १८९ प्र०, विन्टरनिट्स,

जि० २, पृ० ११५ प्र०, गाइगेर, पालि लिटरेचर एण्ड लैंग्वेज, पृ० २१-२२।

६८—उदा० मज्झिम (ना०), जि० १, पृ० ३०, जातकट्ठकथा, जि० १, पृ० ६६,

द्विचरित, १४, २-६।

मानसिक प्रतिमा की भौतिक अभिव्यक्ति का मार्ग निष्कण्टक कर दिया। वस्तुतः निर्माण-काय एव निर्माण-चित्त के अभेद के कारण यह कहा जा सकता है कि जो बुद्ध की देह लोक-लोचन-समक्ष भौतिक प्रतीत होती है वह वास्तव में निर्माण-चित्त और प्रभास्वर विमल सत्त्व ही है। इसके अतिरिक्त बुद्ध की लोकोत्तरता एव दिव्यता स्वयं देवान्तरवत् उनके प्रतिमा-निर्माण की मांग करती है। मयुरा में यक्ष-प्रतिमाएँ तथा गन्धार में 'अपोलो' की प्रतिमाएँ इस मूर्त-रूप-विधान में सहायक दृष्टान्त के रूप में पहले से ही विद्यमान थी।<sup>११</sup>

चित्त की स्वाभाविक प्रभास्वरता एव विमलता प्राचीन सूत्रों में सकेतित है। महासाधिकों ने इस तत्त्व को स्वीकार कर उद्धोषित किया तथा यही माहायानिक विज्ञानवाद का बीज है। दूसरी ओर कुछ महासाधिक सम्प्रदायों ने सब लौकिक धर्मों को प्रज्ञप्तिमात्र बताकर माहायानिक मायावाद एव शून्यवाद की भूमिका प्रस्तुत की। महासाधिकों की वेतुल्यक शाखा को तो बुद्धघोष ने महाशून्यवादी बताया है।<sup>१२</sup> कुछ अन्य हीनयानी सम्प्रदायों ने भी महायान के विकास में योगदान किया। इस प्रसंग में सर्वास्तिवादी और धर्मगुप्त सम्प्रदाय विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं।<sup>१३</sup>

हरिवर्मा के सत्यसिद्धि सम्प्रदाय को अर्ध-माहायानिक तथा हीनयान और महायान के बीच का सक्रम कहा गया है।<sup>१४</sup> सत्यसिद्धि शास्त्र स्वयं महायान-सूत्रों से परवर्ती है, यह सम्भव है कि सम्प्रदाय के मूल-भूत ग्रन्थ प्राचीनतर रहे हैं।<sup>१५</sup>

सक्षेप में यह कहा जा सकता है कि महायान के विकास में निम्नोक्त कारणों को उत्तरदायी ठहराना चाहिए—बुद्ध देशना के पारमार्थिक अंश एव बुद्ध-जीवनी पर मनन और ध्यान, दार्शनिक विचार एव आध्यात्मिक अनुभव की सहज वैकासिक गति, अनेक हीनयानी सम्प्रदायों के सिद्धान्त और साहित्य, विशेषतः महासाधिकों के, प्रचार

६९—बुद्ध-प्रतिमा पर द्र०—कुमारस्वामी, ए फिगर ऑव स्पीच ऑर फिगर ऑव थॉट; पक्षान्तर में द्र०—फूशेर, लार ग्रेकोबुद्धीक दु गन्धार, ग्रूनवेदेल, बुचिस्ट आर्ट इन इण्डिया।

७०—द्र०—डिब्रेट्स कमेन्टरी, पृ० २०६ प्र०।

७१—तु०—दत्त, महायान, पृ० २६ प्र०, बारो, ले सेकत, पृ० २९६ प्र०।

७२—बारो, पूर्वोद्धृत, १०८१ प्र०, तोगेन, सिस्टम्ज ऑव बुचिस्ट थॉट, पृ० १७२ प्र०।

७३—तु०—दत्त, पूर्वोद्धृत, पृ० ६५। सत्यसिद्धि सम्प्रदाय पर द्र०—मोगेन, वहाँ।

एव प्रसार के प्रसंग में धर्म को जनाकर्षक और मूर्त रूप देने का प्रयत्न विशेषतः प्रत्यन्तिम जनपदों में। यह संभव है कि महायान के इस उद्गम में ब्राह्मण-धर्म का प्रभाव भी लक्षित करना चाहिए। जिस प्रकार आभिर्धार्मिक चिन्तन में साख्य और सम्भवतः वैशेषिक दर्शनो का प्रभाव प्रतीत होता है, वैसे ही महायान पर औपनिषद अनिर्वचनीय ब्रह्मवाद एव मायावाद का तथा भागवत धर्म के अवतारवाद एव भक्ति के तत्त्वों का प्रभाव कदाचित् स्वीकार करना चाहिए। कुछ विद्वानों ने वैदेशिक धर्मों का प्रभाव भी मुझाया है। किन्तु वह सम्भाव्य होते हुए भी प्रमाणित नहीं माना जा सकता।<sup>१३</sup>

महायान की उत्पत्ति के देगकाल को निर्धारित करने के लिए पहले यह अवश्य है कि दूसरी सगीति के समय हम वैशाली के 'प्राचीनक' भिक्षुओं को प्राची की प्रशंसा में यह कहते पाते हैं कि इसी भूभाग में तथागत जन्म ग्रहण करते हैं।<sup>१४</sup> विनय में शिथिल और अर्हतों के आलोचक ये भिक्षु महासाधिक नाम से प्रसिद्धि पाकर पहले वैशाली और पाटलिपुत्र में केन्द्रित थे, पीछे अनेक शाखाओं में विभक्त होकर मुख्य रूप से अन्ध्रा-पथ में तथा गौण रूप से सुदूर उत्तर पश्चिम में प्रसारित हुए। कथावत्यु के सर्वाधिक पीछे के भाग में महासाधिकों की परिणततम वैतुल्यक शाखा के मत का उल्लेख है, किन्तु महायान का उल्लेख नहीं है। महाशून्यतावादी वैतुल्यक महायान के आसन्नतम है। कथावत्यु का समय शेष पालि त्रिपिटक के साथ प्रथम शताब्दी ईसापूर्व से पहले का मानना चाहिए तथा मोद्गलिपुत्र के द्वारा प्रारम्भ में रचित होने के कारण अगोक के दाद। फलतः वैतुल्यको को ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी में मानना उचित होगा। अन्ध्रक महासाधिकों की एक शाखा पूर्वशैलीय थे। कहा जाता है कि इनके पास प्राकृत-निबद्ध प्रज्ञापारमिता-सूत्र थे।<sup>१५</sup> इन प्राकृतमयी प्रज्ञापारमिता का इस समय कोई पता नहीं चलता, किन्तु एतद्विषयक उल्लेख महत्त्वहीन नहीं है, विशेषतः यदि हम अष्टसाहस्रिका प्रज्ञा पारमिता की यह उक्ति स्मरण करें कि प्रज्ञापारमिता का उद्भव दक्षिणापथ में होगा, जहाँ ने वह पूर्वदिशा को प्राप्त होगी और अन्ततः उत्तर में समृद्धि प्राप्त करेगी।<sup>१६</sup> अष्टसाहस्रिका का लोकरक्ष ने चीनी में १४८ ई० में अनुवाद कर दिया था।<sup>१७</sup> इन सब

७४-दे०—ऊपर।

७५-विनय (ना०) चुल्लवग्ग, पृ० ४२५।

७६-ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३३५।

७७-अष्टसाहस्रिका, पृ० २२५-२६।

७८-दे०—ऊपर।

तथ्यों का निर्गलितार्थ यह प्रतीत होता है कि अन्धदेशीय महासाधिकों की पूर्वशीलीय एव वैतुल्यक शाखाओं में ईसा पूर्व पहली शताब्दी में महायान का जन्म हुआ। भागव-  
तोक्त भक्ति के जन्म के सदृश महायान के दाक्षिणात्य जन्म के समर्थन में यह स्मरणीय  
है कि महायान के अधिकांश प्रधान आचार्य दाक्षिणात्य ही थे।<sup>५५</sup> एक बौद्ध अनुश्रुति  
के अनुसार 'सद्धर्म' के लोपाभिमुख होने पर शातवाहन नाम का दाक्षिणात्य नरेश महा-  
यान के वैपुल्य सूत्रों का प्रचार तथा धर्म-रक्षा करेगा।<sup>५६</sup> अन्ध्रापथ से महायान ने मगध  
की यात्रा की। मगध महासाधिकों का प्राचीन केन्द्र था। पुनश्च अन्ध और मगध  
दोनों ही उस समय बौद्ध तीर्थयात्रा के विशेष प्रदेश थे एव अन्ध से उत्तरगामी मार्ग-  
पद्धति मगधाभिमुख थी।<sup>५७</sup> मगध से महायान की यात्रा परिचित व्यापार-पद्धति से  
उत्तरापथ की ओर सम्पन्न हुई। यह स्मरणीय है कि उत्तरापथ से मगध का मार्ग बौद्ध  
यात्रियों से सुसेवित था क्योंकि सभी समुदायों के भिक्षु एव श्रद्धालु उपासक भगवान्  
बुद्ध की लीला-भूमि के दर्शनार्थी रहते थे। उत्तरापथ में उड्डियान एव वाभियान तक  
लोकोत्तरवादियों के आवास पाये जाते थे। पहली शताब्दी ईसवीय के समाप्त होतें-  
होते महायान सुदूर उत्तर-पश्चिम में भारत की सीमा का अतिक्रमण कर चुका था तथा  
दूसरी शताब्दी से सुग्ध, पर्थव और खोतनी भिक्षुओं के सहारे महायान मध्य एशिया  
तथा चीन में प्रसारित हुआ।

यह कहा गया है कि कनिष्ककालीन सगीति में वसुमित्र के साथ ५०० बोधि-  
सत्त्वों का उल्लेख महायानियों की उपस्थिति सूचित करता है।<sup>५८</sup> दूसरी ओर यह भी  
कहा गया है कि अभिघर्ममहाविभाषा में महायान के सिद्धान्तों का अनुल्लेख यदि गज-  
निमीलिका नहीं तो अवश्य ही महायान का गन्धार और कश्मीर में तत्कालीन अप्रचार

७९-३०—बारो, लेसेक्त, पृ० २९७-९८।

८०—नागार्जुन और शातवाहन पर ३०—लेवि, जे० ए० १९३६ (जन०-मार्च)

पृ० ६१-१२१ तु०—कॉम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी, जि० २, पृ० ३७७।

८१—श्वान-ध्वाङ् कॉलिंग से दक्षिण-कोशल और वहाँ से अन्ध पहुँचा था, यील,  
ट्रेवेस्त, जि० ४, पृ० ४१४, ४२०, तु०—रघुवंश, सर्ग ४ में रघु का मार्ग,  
प्रयाग-प्रशस्ति में समुद्रगुप्त का मार्ग।

८२-३०—कॉम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी, पृ० ३७३, इसके विरोध में तु०—तत्त्वसुत्त जे०  
मार० ए० एस० १९०५।

अथवा अल्प-प्रचार सूचित करता है।<sup>८३</sup> इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि महायान का प्रारम्भ न किसी स्वतन्त्र विनय को लेकर हुआ था, न उसके अपने पृथक् आवास थे। इसी परिस्थिति का बहुत पीछे इ-चिंग ने उल्लेख किया है।<sup>८४</sup> महायानसूत्रों में किसी दर्शन अथवा सिद्धान्त का एक स्वतन्त्र शास्त्रीय प्रस्थान के रूप में प्रतिपादन नहीं है, प्रत्युत बुद्ध, बोधिसत्त्व और प्रज्ञा का प्रचलित ढंग से अर्चन-साधन-प्रधान विवरण है। अतएव यह सम्भव है कि कनिष्क के समय में इन सूत्रों के अभिमत का प्रसिद्ध महासाधिक लोकोत्तरवादी अभिमत से वैशिष्ट्य प्राचीन वैभाषिकों ने ठीक-ठीक हृदयगमन किया हो। पृथक् शास्त्र के रूप में महायान की स्थापना, नागार्जुन, असग आदि आचार्यों के कार्य से ही सम्पन्न हुई। हीनयानी वसुवन्धु, सधभद्र आदि के ग्रन्थों में महायान के अनुल्लेख के विषय में यह स्मरणीय है कि कोशकार ने अपने को सम्भवतः विभाषा के ही विचार-जगत् में सीमित रखा है और उनके खण्डन-मण्डन-परायण परवर्ती व्याख्याकारों ने कोश की प्रशस्त चहारदीवारी के भीतर ही अपने बौद्धिक अभियान तथा प्रत्यभियान किये हैं।

महायान के इतिहास के इस प्रकार तीन युग निर्धारित किये जा सकते हैं—(१) वीज-काल : तथागत की सम्बोधि से वैतुल्यको तक (२) सूत्र-काल : ई० पू० १ ली शताब्दी से ई० ३ री शताब्दी तक, (३) शास्त्र-काल . नागार्जुन से परवर्ती।

## (२) महायान-सूत्र—पूर्वरूप

‘अतिरिक्त’ पिटक—ऊपर कहा जा चुका है कि महायानियों का यह अभ्युपगम कि उनके सूत्र बुद्धोपदिष्ट हैं, स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रसंग में असग, शान्तिदेव, मञ्जुश्री-हास-वज्र आदि की युक्तियों से<sup>८५</sup> केवल इतना प्रमाणित होता है कि महायान में विस्तारित सिद्धान्तों का सूक्ष्म मूल सम्भवतः प्राचीन सूत्रों में उपलब्ध है तथा हीनयानी सम्प्रदायों के साहित्य के कतिपय अंश महायान साहित्य के पूर्व रूप समझे जा सकते हैं। बुद्धाब्द की पहली शती में सूत्र और विनय ही बुद्धवचन के नाम से प्रसिद्ध थे। इसके अनन्तर परिनिर्वाण से दूसरी और तीसरी शताब्दियों में नाना हीनयानी सम्प्रदायों के विकास के साथ सूत्रपिटक और विनयपिटक के अतिरिक्त

८३—पारो, पूर्व० पृ० २९९-३००।

८४—तत्त्वाणुसु, इ-चिंग, पृ० ७, १४-१५।

८५—२०—ऊपर, तु०—इ० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२५।

अभिधर्मपिटक, 'सयुक्तपिटक', 'बोधिसत्त्वपिटक', एवं 'धारणीपिटक' का अम्युदय हुआ।<sup>१६</sup> अभिधर्मपिटक वस्तुतः 'अपोक्रिफल' (apocryphal, अप्रामाणिक) होते हुए भी प्रामाणिक माना गया। कुछ सम्प्रदायो में केवल अभिधर्म ही प्रामाणिक समझा गया। कौक्कुटिको के अनुसार सूत्र और विनय की देशना उपायमात्र है।<sup>१७</sup> सर्वास्तिवादी वैभाषिको ने स्पष्टतः यह न कहकर व्यवहार में अभिधर्म पर ही अपने विशिष्ट अभिमत आधारित किये, यहाँ तक कि उनके विरोध में सौत्रान्तिको को पुनः सूत्रो को दुहाई देनी पड़ी। अभिधर्म की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए स्थविरो को भी तथागत के एक प्रकार से 'गुह्योपदेश' और उसकी अपनी विलक्षण परम्परा की कल्पना करनी पड़ी जैसी कि महायानियों ने अपने साहित्य के विषय में की है।<sup>१८</sup>

महासाधिको की बहुश्रुतीय शाखा के साहित्य में अभिधर्मपिटक के अतिरिक्त 'बोधिसत्त्वपिटक' एवं 'सयुक्तपिटक' भी सगृहीत थे।<sup>१९</sup> धर्मगुप्तक सम्प्रदाय में त्रिपिटक के अतिरिक्त 'बोधिसत्त्वपिटक' तथा 'धारणीपिटक' अथवा 'मन्त्रपिटक' भी विदित था।<sup>२०</sup> यह स्मरणीय है कि महाव्युत्पत्ति में भी 'बोधिसत्त्वपिटक' का उल्लेख प्राप्त होता है। यह सम्भवतः तन्नामक उस ग्रन्थ का निर्देश करता है जो चीनी त्रिपिटक में उपलब्ध है एवं महायान की महारत्नकूट कोटि का है।<sup>२१</sup> किन्तु महासाधिको का बोधिसत्त्वपिटक सम्भवतः यह एकमात्र ग्रन्थ न होकर एक सन्दर्भराशि थी। वैतुल्यको 'वैतुल्य' का ही रूपान्तर मानने पर महायान के 'वैपुल्य-सूत्रो' का महासाधिक वैतुल्यको से साक्षात् सन्बन्ध स्थापित हो जाता है।<sup>२२ २३</sup>

८६-बारो, ले० सेक्त, पृ० २९६।

८७-वही, पृ० ७९।

८८-३०—अट्ठसालिनी, पृ० १२-१५।

८९-बारो, ले० सेक्त, पृ० ८१, तु० श्वानच्चांग, ऊपर उद्धृत।

९०-बारो, पूर्व, पृ० १९०, वाटर्स, श्वानच्चांग, ऊपर उद्धृत।

९१-तु०—नन्ज्यो, केटेलोग, स्तम्भ १३, संख्या १२।

९२-तु०—लॉ, डिबेट्स कमेन्टरी, भूमिका, पृ० ६; जे० आर० ए० एस० १९०७।

९३-तु०—शान्ति भिक्षु, महायान, पृ० १०। 'निकायसंग्रह' से पता चलता है कि वैपुल्यवादियों ने वैपुल्यपिटक, अन्धको ने रत्नकूट, सिद्धार्थको ने गूढ़ वेत्सन्तर राजगिरिको ने अंगुलिमालपिटक (? अंगुलिमाल सूत्र, नन्ज्यो ४३४), पूर्व-शैलियों ने राष्ट्रपालगर्जित (? राष्ट्रपालपरिपुच्छा नन्ज्यो ८७३), की रचना की।<sup>२४</sup>



पूर्वशैलीय तथा अपरशैलीय सम्प्रदायो की प्राकृत प्रज्ञापारमिता का ऊपर उल्लेख किया जा चुका है। आरम्भ में पारमिताओ की सामान्यतः प्रशंसा और उनके साधन की ओर प्रेरणा एक प्रकार के कथा-साहित्य में प्रकाशित हुई। इसी युग में प्रज्ञारूप पारमिता के दार्शनिक प्रतिपादन की आवश्यकता का भी अनुभव हुआ होगा।

**द्वादश अंग**—पारमिताओ की महिमा सर्वप्रथम 'जातको' में प्रकट होती थी। जातक पहले सूत्रान्तो से अभिन्न थे। पीछे उनका पृथक् संग्रह और सख्यावृद्धि सम्पन्न हुई।<sup>१४</sup> सर्वास्तिवादियों और महासाधिको ने सूत्र, गेय, व्याकरण, गाथा, उदान, इतिवृत्तक, अद्भुतधर्म, जातक और वैतुल्य नाम के नवाङ्गों के अतिरिक्त अन्य तीन अंगों का आविष्कार किया—निदान, अवदान, और उपदेश।<sup>१५</sup> कुछ विद्वानों को 'वैदल्य' का 'वैपुल्य' से तादात्म्य अभीष्ट है।<sup>१६</sup> निदान साहित्य में पारमिताओ की भावना के द्वारा बोधिसत्त्व की चर्या का उल्लेख विवक्षित होना चाहिए जैसा जातक ठवण्णना की निदानकथा में उदाहृत है, किन्तु वस्तुतः 'निदान' का औपोद्घातिक विवरण के अर्थ में व्यापक प्रयोग उपलब्ध होता है। अवदान (पालि, 'अपदान') से बोधिसत्त्व अथवा विशिष्ट बौद्ध गण के चरित से सम्बन्ध रखनेवाली कथाएँ विवक्षित हैं। इनका एक विशाल साहित्य आविर्भूत हुआ जिसका एक ढग हीनयान में है तो दूसरा महायान में। इस प्रसंग में अवदानशतक और दिव्यावदान उल्लेखनीय है। अवदानशतक की रचना सम्भवतः दूसरी शताब्दी ईसवीय में हुई थी।<sup>१७</sup> दिव्यावदान वर्तमान रूप में और भी उत्तरकालीन प्रतीत होता है, किन्तु इसके कुछ अंश विशेष प्राचीन हैं। दिव्यावदान

१४-द्र०—राइज डेविड्स, बुधिस्ट इण्डिया, पृ० १८९ प्र०, बिन्दरनित्स, जि० २,

पृ० ११५ प्र०, तु०—वत्त, महायान, पृ० ७ प्र०।

१५-द्वादशांग—"सूत्रं गेयं व्याकरणं गायोदानावदानकम्।

इतिवृत्तकं निदानं वैपुल्यं च सजातकम्।

उपदेशाद्भुतो धर्मो द्वादशाङ्गमिवं वचः॥"

(हरिभद्र, आलोक पृ० ३५), तु०—पूसे, कोश, ५-६, पृ० १९४, वत्त, महायान, पृ० ९।

१६-केर्न, मैन्गुएल ऑव बुधिज्म।

१७-तीसरी शताब्दी ई० में अवदानशतक का चीनी अनुवाद हो गया था—नन्जियो, केदलॉग, ३२४।१, दूसरी ओर दीनार का उल्लेख (बेद्य (सं०) अवदानशतक, पृ० २०७) पहली शताब्दी से अर्वाचीनता कोशित करता है। तु०—बिन्दरनित्स, जि० २, पृ० २७९।

का मूल सर्वास्तिवादियों का विनयपिटक है, पर इसमें अनेक स्थलो पर महायान का संकेत है।<sup>१८</sup>

पहले कहा जा चुका है कि मूल-विनय में बुद्ध की जीवनी के अश संगृहीत थे। महासाधिको में बुद्ध-जीवनी का महत्त्व विशेष रूप से माना गया। लोकोत्तरवादियों के विनयपिटक का एक अश महावस्तु के नाम से शेष है।<sup>१९</sup> इसमें बुद्ध की जीवनी का प्राधान्य है तथा इसे 'अर्धमाहायानिक' अथवा हीनयान और महायान के बीच की साहित्यिक कड़ी माना जा सकता है। सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय में एक बुद्ध की जीवनी जो 'विद्वानो' में परिगणित थी पीछे विस्तृत और परिवर्तित होकर महायान का प्रसिद्ध वैपुल्य सूत्र 'ललितविस्तर' बन गया।<sup>२०</sup> धर्मगुप्तक सम्प्रदाय में बुद्ध की एक जीवनी "अभिनिष्क्रमण-सूत्र" के नाम से प्रसिद्ध थी। इसका तीसरी शताब्दी ईसवीय में चीनी में अनुवाद सम्पन्न हुआ।<sup>२१</sup> स्थविरवादियों की जातकट्ठकथावण्णना की 'निदान कथा' भी इस प्रसंग में उल्लेखनीय है। इसका मूल सम्भवतः उस अट्ठकथा की परम्परा में था जो पालि त्रिपिटक के साथ भारत से सिंहल पहुँची।<sup>२२</sup>

महावस्तु—महावस्तु अपने को मध्यदेशीय महासांघिक लोकोत्तरवादियों का विनयपिटक घोषित करता है।<sup>२३</sup> इस विशालकाय ग्रन्थ के तीन भाग हैं। पहले में शीर्षकर आदि नाना अतीत बुद्धों के समय में बोधिसत्त्व की चर्या का वर्णन है। दूसरे में तुषित लोक में बोधिसत्त्व के जन्म-ग्रहण से प्रारम्भ कर सम्बोधि-लाभ तक का विवरण

९८—एक ओर शार्दूलकर्णावदान का चीनी अनुवाद ई० २६५ में सम्पन्न हो गया था, दूसरी ओर दिव्यावदान में कुमारलात की 'कल्पनामण्डितिका' का प्रचुर उपयोग है—तु०—विन्दरनिस्स, जि० २, पृ० २८४, प्र०, वैद्य, (सं०), दिव्यावदान, भूमिका, पृ० ९-१२।

९९—दे०—नीचे।

१००—तु०—ललितः १-१३—"तद्भिक्खवो मे शृणुतेह सर्वे वैपुल्यसूत्रं हि महानिदानम्।" तु०—विन्दरनिस्स, जि० २, पृ० २४८, चीनी अनुवादों पर नन्जियो, केटेलग, संख्या १५९, १६०, तु०—वैद्य, ललित०, भूमिका, पृ० ११।

१०१—विन्दरनिस्स, पूर्व० स्थल।

१०२—तु०—फाउवल्लर, पूर्व पृ० १५५ प्र०।

१०३—सेनार (Senart) ने महावस्तु का ३ बिल्डों में सम्पादन किया था (पेरिस, १८८२-९७)। अंग्रेजी अनुवाद, जे० जे० जोन्स, जि० १, लण्डन, १९४९, जि० २, वही, १९५२, जि० ३।

किया गया है। तीसरे भाग में 'महावग्ग' के सदृश संघ के प्रारम्भिक उदय का वर्णन है। किन्तु इस मूल विवरण सूत्र में विविध और बहु-संख्यक जातक, अवदान आदि प्रतिविद्ध एवं प्रक्षिप्त मिलते हैं यहाँ तक कि बहुधा मूल सूत्र खोजना दुष्कर ही रहता है। महावस्तु 'बौद्ध संस्कृत' अर्थात् प्राकृत-प्रभाव से भ्रष्ट संस्कृत में लिखा हुआ है।<sup>१०४</sup> इसकी रचना समुपबृंहण एवं प्रक्षेप के द्वारा अनेक शताब्दियों में सम्पन्न हुई। 'होरा-पाठको' तथा हूण और चीनी लिपियों के उल्लेख से ग्रन्थ की वर्तमान रूप में समाप्ति गुप्तकालीन सूचित होती है। किन्तु इसका प्रारम्भ कम-से-कम अर्धसहस्राब्दी पहले रखना होगा।<sup>१०५</sup> अनेक स्थलों में महावस्तु के सन्दर्भ पालि त्रिपिटक के अत्यन्त सन्निकट हैं, और मूल परम्परा से अपना सम्पर्क प्रकट करते हैं।<sup>१०६</sup> यह उल्लेखनीय है कि महावस्तु में दो शैलियों का भेद आविष्कृत किया गया है।<sup>१०७</sup> जिससे भी महावस्तु का अशतः प्राचीनत्व समर्थित होता है।

महावस्तु को 'हीनयान और महायान के मध्य में पुल' बताया गया है।<sup>१०८</sup> बोधिसत्त्व और बुद्ध की लोकोत्तरता का सिद्धान्त इसमें स्पष्ट प्रतिपादित है।<sup>१०९</sup> अतीत और भ्रत्युत्पन्न बुद्धों की कल्पनातीत सख्या वृद्धि में असकोच भी 'माहायानिकता' का प्रदर्शन करता है, यद्यपि अनेक अतीत बुद्धों की सत्ता स्थविरवादियों ने भी स्वीकार की है, तथा सर्वास्तिवादियों ने अनेक बुद्धों की विभिन्न क्षेत्रों में समकालिक सत्ता सिद्धान्तित की है।<sup>११०</sup> बुद्धत्व-प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्वों की दस भूमियों का उल्लेख महायान के अत्यन्त निकट

१०४-बौद्ध संस्कृत पर एजर्टन का कार्य उल्लेख्य है।

१०५-बु०—दिन्टरनित्स, जि० २, पृ० २४६-४७, हरप्रसाद शास्त्री, आइ० एब० क्यू० १९२५, सेनार, (सं०) महावस्तु।

१०६-विन्दिश, दी कम्पोजिटिसयॉन देस महावस्तु, पृ०, ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२९, जोन्स (अनु०) महावस्तु में पालि-अभिसम्बन्ध बहुधा प्रदर्शित है।

१०७-बु०—विमला चरन लॉ, ए स्टडी ऑव् दि महावस्तु, कीयका 'ए नोट' इत्यादि, पृ० ७ प्र० जहाँ ओल्वेनबर्ग और विन्दिश के विवेचन पर संक्षिप्त टिप्पणी है।

१०८-यूसे, ई० आर० ई० पूर्व० स्थल।

१०९-विशेषतः ब्र०—जोन्स (अनु०) महावस्तु जि० १, पृ० ११२-५१, सेनार (सं०) महावस्तु, जि० १, पृ० १४२-९३।

११०-ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२९।

है।<sup>१११</sup> इस प्रसंग में यह कहा गया है कि बुद्धत्व के प्रार्थियों के लिए ही इस 'दशभूमिक' का उपदेश करना चाहिए।<sup>११२</sup> दूसरी ओर महावस्तु में अवलोकितेश्वर, अमिताभ, आदि का परिचय नहीं है तथा उसका 'कथासाहित्य' एवं प्रमुख सिद्धान्त हीनयान के मण्डल के अन्तर्गत है।<sup>११३</sup>

**ललितविस्तर**—ऊपर कहा जा चुका है कि अपने को 'वैपुल्य-सूत्र' स्थापित करते हुए भी 'ललितविस्तर' मूलतः सर्वास्तिवादियों की बुद्ध-जीवनी थी।<sup>११४</sup> यह सम्भव है कि कभी इसका आधार भी प्राकृत-निबद्ध परम्परा थी। प्राकृत का प्रभाव 'ललित-विस्तर' की पद्य-गाथाओं में स्पष्ट सलक्षित किया जा सकता है। गद्य के प्राचीनतर अंशों में भी इस प्रकार का प्रभाव अलक्ष्य नहीं है। ये अंश बहुधा पालि त्रिपिटक के प्राचीन अंशों से आश्चर्यजनक सामञ्जस्य प्रदर्शित करते हैं।<sup>११५</sup> ऐसा अनुमान युक्त प्रतीत होता है कि पालि और ललितविस्तर की परम्पराएँ किसी एक समान मूल की ऋणी हैं।

ललितविस्तर का प्रारम्भ और उपसंहार स्पष्ट रूप से महायानिक है। ग्रन्थ के प्रारम्भ में ललितविस्तर नाम के वैपुल्य-सूत्र के उपदेश के लिए बुद्ध से सहस्रो भिक्षुओं और बोधिसत्त्वों की परिषद् में नाना देवताओं की अम्यर्थना तथा मीन के द्वारा उसका बुद्ध से स्वीकार वर्णित है। अन्त में 'ललितविस्तर' का माहात्म्य गान किया गया है। बीच में तुषित लोक से बोधिसत्त्व के बहुत विमर्श के अनन्तर मातृ-गर्भ में अवतार से आरम्भ कर सम्बोधि के अनन्तर धर्मचक्र प्रवर्तन तक का वृत्तान्त निरूपित किया गया है। प्राचीन विवरण से अधिकांश स्थलों में विशेषतः अभिनिष्क्रमण के अनन्तर मेल

१११—महावस्तु, जि० १, पृ० ६४ प्र०, महावस्तु (अनु० जोन्स) जि० १, पृ० ५३ प्र०, तु०—वस्तु, महायान, पृ० २८६ प्र०, वहाँ इन दस भूमियों की अन्य सूचियों से तुलना प्रदर्शित करने का यत्न किया गया है।

११२—महावस्तु, जि० १, पृ० १९३, वही, (अनु० जोन्स), जि० १, पृ० १५१।

११३—वही, पृ० ३३०, तु०—जोन्स, पूर्व, जि० १, भूमिका, पृ० १३ प्र०।

११४—ललितविस्तर, सम्पादित, राजेन्द्र लाल मित्र द्वारा, १८७७, (अशुद्ध संस्करण), लेफमान द्वारा, १९०२, १९०८, प० वैद्य द्वारा, १९५८।

११५—उदा० तु०—ललित०, पृ० १८१-१८४, और मज्झिम (ना०), जि० १, पृ० २९९-३०२।

खाते हुए भी अनेक नवीन उद्भावनाएँ की गयी हैं। " वर्णन शैली में एक व्यापक माहायानिक 'वैपुल्य' अथवा विस्तार की प्रवृत्ति देखी जा सकती है।

### महायानसूत्र—विस्तार और परिचय

जैसा ऊपर देखा गया है, हीनयान का आगम अपेक्षाकृत सीमित और परिगणित है तथा उसका स्थविरवादी संस्करण अपने मूल रूप में प्रायः सम्पूर्णतया रक्षित है। महायान के सूत्रों और शास्त्रों का विपुल विस्तार इस समय काल-महिम्ना संस्कृत में अधिकांशतः उपलब्ध न होते हुए भी उसके अनेक संकेत प्राप्त होते हैं। अपने मूल रूप में अवशिष्ट महत्त्वपूर्ण माहायानिक सूत्रों और शास्त्रों की संख्या दो दर्जन से विशेष अधिक नहीं है।" कुछ ग्रन्थों का इधर चीनी अथवा तिब्बती अनु-

११६—नु०—ललित, भूमिका (वैद्य), पृ० १०, विन्टरनिस्स, जि० १, पृ० २५१-५२।

११७—मूलरूप में उपलब्ध मुख्य महायान सूत्र—प्रज्ञापारमिताएँ : शतसाहस्रिका (अपूर्ण, सं० बिब०, इन्द्र० १९०२-१४), पञ्चविंशतिसाहस्रिका (अपूर्ण, सं० न० दत्त, लन्दन, १९३४), अष्टसाहस्रिका (बिब० इन्द्र० १८८८ बोगि-हारा का "अभिसमयालङ्कारालोक" का संस्करण, टोकियो, १९३२-३५), प्रज्ञापारमिताहृदय (सं० मैक्समूलर और नन्जियो, १८८४), सप्तशतिका (सं० तुचि०, रोम, १९२३; सं० मसुदा, जे० टी० यू०, १९३०), दशसाहस्रिका (अपूर्ण, सं० कौनो, ऑस्ट्रो, १९४१); अर्धशतिका (सं० लोइमान, स्त्रासबुर्ग, १९१२; कियोटो, १९१७), सुविक्रान्तविक्रामिपरिपृच्छा प्रज्ञा० (सं०, मत्सुमोटो; सं० हिकाटा, १९५८); समाधिराज (गिलगित मैनस्क्रिप्ट्स), आर्यमंत्रेयव्याकरण (वहो, जि० ४), वज्रच्छेदिका (सं०, मैक्समूलर, १८८८; गिलगित मैनस्क्रिप्ट्स, जि० ४, कलकत्ता, १९५९); सद्धर्मपुण्डरीक (पीटर्सबर्ग, १९०८ प्र०); करुणापुण्डरीक (कलकत्ता, १८९८); कारणव्यूह (कलकत्ता, १८७३); सुखावतीव्यूह (ओक्सफोर्ड, १८८३); सुवर्णप्रभास (कलकत्ता, १८९८; कियोटो, १९३१); राष्ट्रपालपरिपृच्छा (पीटर्सबर्ग, १९०१); काश्यपपरिवर्त (खंडित, शंघाई, १९२९); लंकावतार (कियोटो, १९२३); दशभूमिकसूत्र (यूट्रेख्ट, १९२६); गण्डव्यूह (सं० इजुमि, ओटागि विश्वविद्यालय, कियोटो)। मूल में उपलब्ध मुख्य महायान शास्त्र—नागार्जुन, मध्यमककारिका (प्रसन्नपदा के साथ सं०, पीटर्सबर्ग, १९०३ प्र०); मंत्रेयनाथ, अभिसमया-

वादों से "उद्धार" भी किया गया है।" दूसरी ओर 'शिक्षासमुच्चय' में प्रायः १०० सूत्र-ग्रन्थों से उद्धरण उपलब्ध होते हैं।" महाव्युत्पत्ति में १०५ सूत्रों के नाम संकीर्तित

लंकार (लेनिनग्राड, १९२९, टोकियो, १९३२-३५), इस पर हरिभद्र का आलोक, बड़ौदा, १९३२; असंग, महायानसूत्रालंकार (पेरिस, १९०७); योगाचारभूमिशिल्पा (अंशतः प्रकाशित, कलकत्ता, १९५७); वसुबन्धु, विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि (पेरिस, १९२५); दिङ्नाग, न्यायप्रवेश (बड़ौदा, १९३०), धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्तिक (इलाहाबाद, १९४४; पटना, १९५३; रोम, १९६०), न्यायबिन्दु (बौलम्बा सं० सी०; पटना, १९५५); शान्ति-देव, बोधिचर्यावतार (बिब० इन्द्र, १९०१-१४; दरभंगा, १९६०), शिक्षा-समुच्चय (पीटर्सबर्ग, १९०२), शान्तिरक्षित, तत्त्वसंग्रह (कमलशील की पंजिका के साथ, बड़ौदा, १९२६) ।

११८-यथा आर्यदेव, चतुःशतक (अपूर्ण, विश्वभारती, १९३१; मूत्र के कुछ अंश, मेम० एशियाटिक सो० बं०, कलकत्ता, १९१४), चित्तविशुद्धिप्रकरण (पटेल, विश्वभारती) ।

११९-शिक्षासमुच्चय में उद्धृत महायानसूत्रों की सूची—

- |                                 |                                  |
|---------------------------------|----------------------------------|
| (१) अक्षयमतिसूत्र               | (१५) कर्मावरणविशुद्धिसूत्र       |
| (२) अङ्गुलिमालिक                | (१६) कामापवादक सूत्र             |
| (३) अध्याशयसंचोदनसूत्र          | (१७) काश्यपपरिवर्त               |
| (४) अनन्तमुखनिर्हारधारणी        | (१८) क्षितिगर्भसूत्र             |
| (५) अपूर्वसमुद्गतपरिवर्त        | (१९) गगनगंजसूत्र                 |
| (सूत्र ?)                       |                                  |
| (६) अपरराजाववादकसूत्र           | (२०) गण्डव्यूह                   |
| (७) अवलोकनासूत्र                | (२१) गोचरपरिशुद्धिसूत्र          |
| (८) अवलोकितेश्वरविमोक्ष         | (२२) चतुर्धर्मकसूत्र             |
| (९) आकाशगर्भसूत्र               | (२३) चन्द्रप्रदीपसूत्र           |
| (१०) आर्यसत्यकपरिवर्त (सूत्र ?) | (२४) चन्द्रोत्तरादारिकापरिपृच्छा |
| (११) उग्रपरिपृच्छा या उग्रदत्त० | (२५) चून्दाधारणी                 |
| (१२) उदयनवत्सराजपरिपृच्छा       | (२६) जम्भलत्तोत्र                |
| (१३) उपायकौशल्यसूत्र            | (२७) ज्ञानवतीपरिवर्त             |
| (१४) उपालिपरिपृच्छा             | (२८) ज्ञानबैपुल्यसूत्र           |

- |  |                                    |
|--|------------------------------------|
| (२९) तथागतकोशसूत्र                                 | (५८) मञ्जुश्रीविक्रीडितसूत्र       |
| (३०) तथागतगुह्यसूत्र                               | (५९) महाकरुणापुण्डरीकसूत्र         |
| (३१) तथागतविम्बपरिवर्त                             | (६०) महामेघ                        |
| (३२) त्रिसमयराराज                                  | (६१) मदावस्तु                      |
| (३३) त्रिस्कन्धक                                   | (६२) मारीची                        |
| (३४) दशधर्मसूत्र                                   | (६३) मालासिंहनाद                   |
| (३५) दशभूमिकसूत्र                                  | (६४) मंत्रेयीविमोक्ष               |
| (३६) दिव्यावदान                                    | (६५) रत्नकरण्डसूत्र                |
| (३७) धर्मसंगीतिसूत्र                               | (६६) रत्नकूट                       |
| (३८) नारायणपरिपृच्छा                               | (६७) रत्नचूडसूत्र                  |
| (३९) नियतानियतावतारमुद्रासूत्र                     | (६८) रत्नमेघ                       |
| (४०) निर्वाण (?-सूत्र?)                            | (६९) रत्नराशिसूत्र                 |
| (४१) पितापुत्रसमागम                                | (७०) रत्नोल्काधारणी                |
| (४२) पुष्पकूटधारणी                                 | (७१) राजाववादकसूत्र                |
| (४३) प्रज्ञापारमिता—"महती",<br>अष्टसाहस्रिका,      | (७२) राष्ट्रपालपरिपृच्छा           |
| (४४) प्रव्रज्यान्तरायसूत्र                         | (७३) लङ्कावतारसूत्र                |
| (४५) प्रशान्तविनिश्चयप्रातिहार्यसूत्र              | (७४) ललितविस्तर                    |
| (४६) प्रातिमोक्ष                                   | (७५) लोकनायकव्याकरण                |
| (४७) बृहत्सागरनागराजपरिपृच्छा                      | (७६) लोकोत्तरपरिवर्त               |
| (४८) बोधिचर्यवितार                                 | (७७) वज्रच्छेदिका                  |
| (४९) बोधिसत्त्वपिटक                                | (७८) वज्रध्वजपरिणामना              |
| (५०) बोधिसत्त्व प्रातिमोक्ष                        | (७९) दाचनोपासिकाविमोक्ष            |
| (५१) बुद्धपरिपृच्छा                                | (८०) विद्याधरपिटक                  |
| (५२) भगवती   | (८१) विमलकीर्तिनिर्देश             |
| (५३) भद्रकल्पिकसूत्र                               | (८२) वीरवत्तपरिपृच्छा              |
| (५४) भद्रचरीप्रणिधानराज                            | (८३) शालिस्तम्बसूत्र               |
| (५५) भिक्षुप्रकीर्णक                               | (८४) शूरङ्गमसूत्र                  |
| (५६) भैषज्यगुरुवैद्यप्रभसूत्र                      | (८५) श्रद्धाबलाधानावतारमुद्रासूत्र |
| (५७) मञ्जुश्रीबुद्धक्षेत्रगुणव्यूहा-<br>लंकारसूत्र | (८६) श्रावकविनय                    |

है जिनमें अधिकांश महायान के हैं।<sup>१३\*</sup> पर महायान-साहित्य की वास्तविक विपुलता चीनी और तिब्बती त्रिपिटको तथा चीनी और तिब्बती यात्रियों एवं इतिहासकारों की कृतियों को देखने से ही विदित होती है।

- |                                 |                                |
|---------------------------------|--------------------------------|
| (८७) श्रीमालासिंहनादसूत्र       | (९३) सर्वधर्माप्रवृत्तिनिर्देश |
| (८८) सद्धर्मपुण्डरीक            | (९४) सर्वधर्मप्रवृत्तिमन्त्र   |
| (८९) सद्धर्मस्मृत्युपस्थान      | (९५) सागरमतिपरिपृच्छा          |
| (९०) सप्तमैथुनसंयुक्तसूत्र      | (९६) सिंहपरिपृच्छा             |
| (९१) समाधिराज (चन्द्रप्रदीप)    | (९७) सुवर्णप्रभासोत्तमसूत्र    |
| (९२) सर्वधर्मवैपुल्यसंग्रहसूत्र | (९८) हस्तिफक्षसूत्र            |

१२०—महाव्युत्पत्ति की सूची में त्रिपिटक, सूत्र, अविधर्म, विनय आदि नाम हीनयान के साहित्य का संकेत करते हैं। स्पष्टतः हीनयानी ग्रन्थों को छोड़कर इस सूची में निम्नोक्त ग्रन्थराशि का परिचय दिया गया है—  
 शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, अष्ट-  
 साहस्रिका, सप्तशतिका प्रज्ञापारमिता, पञ्चशतिका प्रज्ञापारमिता, त्रिशतिका  
 प्रज्ञापारमिता, अवतंसक, बोधिसत्त्वपिटक, ललितविस्तर, समाधिराज,  
 पिता-पुत्र समागम, लोकोत्तरपरिवर्त्तन, सद्धर्मपुण्डरीक, गगनगञ्ज, रत्नमेघ,  
 लंकावतार, सुवर्णप्रभास, विमलकीर्ति निर्देश, गण्डव्यूह, धनव्यूह, आकाश-  
 गर्भ, अक्षमितिनिर्देश, उपायकीशल्य, धर्मसंगीति, सुविक्रान्तविक्रामी,  
 महाकरुणापुण्डरीक, रत्नकोट, दशभूमिक, तथागतमहाकरुणानिर्देश, वृष-  
 किन्नरराजपरिपृच्छा, सूर्यगर्भ, बुद्धभूमि, तथागताचित्यगुह्यनिर्देश,  
 शूरगमसमाधिनिर्देश, सागरनागराजपरिपृच्छा, अजातशत्रु-क्रौञ्च-विनोदन,  
 संघनिर्माण, बुद्धसंगीति, राष्ट्रपाल-परिपृच्छा, सर्वधर्माप्रवृत्तिनिर्देश,  
 रत्नचूडपरिपृच्छा, रत्नकूट, महायान-प्रसाद-प्रभादन, महायानोपदेश, आर्य  
 ब्रह्मविशेष-चिन्तापरिपृच्छा, परमार्थ-संवृत्ति-सत्य-निर्देश, मंजुवी-बिहार,  
 महापरिनिर्वाण, अवैवर्त्त-चक्र, कर्म-विभंग, रत्नोल्का, गोचर-परिशुद्ध,  
 प्रज्ञातविनिश्चय-प्रातिहार्य-निर्देश, तथागतोत्पत्ति-संभव-निर्देश, भवसंभ्रांति,  
 परमार्थधर्म-विजय, मंजुश्री-बुद्धक्षेत्र-गुणव्यूह, बोधिपक्ष-निर्देश, कर्माविरण-  
 प्रतिप्रलब्धि, त्रिस्कन्धक, सर्ववैदल्यसंग्रह, संघाटसूत्र, तथागत-ज्ञान-मुद्रा-  
 समाधि, वज्रमेख-शिखरकुटुम्भारधारणी, अनवतप्त-नागराज-परिपृच्छा,  
 सर्वबुद्धविषयावतारज्ञानालोकालंकार, व्यासपरिपृच्छा, सुवाहुपरिपृच्छा,



नन्जियो के द्वारा संगृहीत चीनी त्रिपिटक की सूची<sup>१३</sup> में सूत्र-पिटक अथवा सूत्र-काण्ड के अन्त्यन्तर ५४१ महायान-सूत्रों का उल्लेख है। ये सूत्र सात वर्गों में विभक्त हैं—(१) पन्-जो अथवा प्रज्ञापारमिता, (२) पाओ-चि, अथवा रत्नकूट, (३) ता-चि, अथवा महासन्निपात, (४) ह्या-येन, अथवा अवतंसक, (५) न्ये-पन्, अथवा परिनिर्वाण, (६) वु-ता-पु-वाइ-चु-ई-चि, अथवा इन पाँच वर्गों के बाहर विविध अनूदित सूत्र, (७) तन्-इ-चि, अथवा अन्य सकृद् अनूदित सूत्र। पहले वर्ग में एकाधिक प्रज्ञापारमिता सूत्र संगृहीत हैं, दूसरे में ४९ सूत्र हैं जिनमें बृहत् सुखावतीव्यूह भी सम्मिलित है, तीसरे में चन्द्रगर्भ, क्षितिगर्भ, आकाशगर्भ आदि सूत्र सकलित हैं, चौथे में अवतंसक सूत्र के दो अनुवाद तथा उसके अनेक खण्ड पृथक् रूप से उपलब्ध होते हैं, पाँचवें में परिनिर्वाण सम्बन्धी अनेक सूत्र हैं, छठे में सद्धर्मपुण्डरीक, सुवर्णप्रभास, ललितविस्तर, लङ्कावतार आदि सूत्र हैं, तथा सातवें में गूरङ्गम, महावैरोचन आदि सूत्रों का संग्रह है।

नन्जियो की सूची के विनयपिटक में उल्लिखित महायान ग्रंथों में सर्वाधिक महत्व-शाली एक 'ब्रह्मजालसूत्र' है जिसका दीघनिकाय के ब्रह्मजाल से कोई सम्बन्ध नहीं है। चीनी ब्रह्मजालसूत्र एक प्रकार से महायान का विनय है। 'नन्जियो की सूची में 'अभिधर्मपिटक' के अन्तर्गत महायान-ग्रन्थों में नागार्जुन, असङ्ग आदि के विरचित शास्त्र संगृहीत हैं। कजूर और तजूर नाम के तिब्बती संग्रहों में<sup>१४</sup> चीनी संग्रह से अनेक अंश

सिंह-परिपृच्छा, महासाहस्रप्रमर्दन, उग्रपरिपृच्छा, श्रद्धाबलाघान, अंगुलि-मालीय, हस्तिकक्षय, असयमति-परिपृच्छा, महास्मृत्युपस्थान, शालिस्तम्भ, मैत्रो-ध्याकरण, भण्ड्य-गुरुवैदूर्यप्रभ, अर्यविनिश्चय, महाबलसूत्र, वीरवत्-गृहपति-परिपृच्छा, रत्नकरंडक, विकुर्वाणिराजपरिपृच्छा एवं ध्वजाप्रकेयूर।

इनमें ९ ग्रन्थ विशेष रूप से पूजनीय माने जाते हैं। ये सब "वैपुल्य सूत्र" कहे जाते हैं एवं इनके नाम इस प्रकार हैं—अष्ट-साहस्रिका, प्रज्ञापारमिता, सद्धर्मपुण्डरीक, ललितविस्तर, लंकावतार, सुवर्णप्रभास गंडव्यूह, तथागतगुह्यक, समाधिराज एवं दशभूमोद्वर।

१२१-बी० नन्जियो, ए कैंटेलॉग ऑव दि चाइनीज ट्रेन्सलेशन ऑव दि बुध्दिस्ट त्रिपिटक (ऑक्सफोर्ड, १८८३)।

१२२-कंजूर में ११०८ तथा तंजूर में ३४५८ ग्रन्थ संगृहीत हैं। इनके "खाइलो-ग्रेफ" (Xylograph) पहले तिब्बत में अनेकत्र, तथा पोंकिंग में तैयार होते थे। कंजूर तथा तंजूर के पोंकिंग संस्करण का सम्पूर्ण संग्रह पेरिस और ओटानी विश्वविद्यालय, जापान, में उपलब्ध है। ओटानी विश्वविद्यालय ने इस संस्करण को विशाल पुस्तकालय के रूप में मुद्रित कर दिया है।

में सादृश्य है। प्रज्ञापारमिता, रत्नकूट अवतसक, परिनिर्वाण आदि दोनों में उपलब्ध है, किन्तु तिब्बती सग्रह में चीनी की अपेक्षा प्राचीन सूत्र कम हैं, तन्त्र तथा व्याख्या-साहित्य अधिक।

ऊपर के विवेचन से तथा चीनी अनुवादों की तिथियों से प्रतीत होता है कि महायानसूत्रों का रचनाकाल सामान्यतः पहली शताब्दी ईसा-पूर्व से चौथी शताब्दी तक मानना चाहिए।<sup>१२३</sup> यद्यपि ये सूत्र कहे जाते हैं तथापि शैली में पुराणों के निकट है। विस्तार से प्रतिपादन एवं एक ही बात को बारबार दुहराना इनकी विशेषता है। सब प्रकार की अतिशयोक्ति भी इन ग्रन्थों में प्रचुरमात्रा में उपलब्ध होती है। बहुधा दीर्घ समासों का प्रयोग भी प्राप्त होता है। पिछले हीनयान के पिटक का ज्ञान भी इनमें पुरस्कृत है। प्रायः हीनयानसम्मत नाना धर्मों की अपारमार्थिकता का द्योतन ही इन ग्रन्थों का लक्ष्य है जिसके साथ शून्यता का प्रतिपादन एवं बुद्ध तथा बोधिसत्त्वों की अलौकिक महिमा का व्यापन अभेद्य रूप से जुड़े हुए हैं।

### प्रज्ञापारमिता सूत्र

प्रज्ञापारमिता सूत्रों के अनेक छोटे-बड़े संस्करण प्राप्त होते हैं और ये महायान सूत्रों में कदाचित् सबसे प्राचीन है। इनमें शून्यता का अनेकधा प्रतिपादन किया गया है। बुद्ध एवं उनके किसी शिष्य विशेषतः सुभूति के परस्पर सवाद के आधार पर इन सूत्रों की रचना हुई है। इन सूत्रों की प्राचीनता का संकेत इससे उपलब्ध होता है कि नन्जियो के अनुसार १४८ ई० के लगभग ही लोकरक्ष ने 'दशसाहसिका' प्रज्ञापारमिता का चीनी में अनुवाद कर दिया था।<sup>१२४</sup> नागार्जुन के द्वारा प्रज्ञापारमिताशास्त्र की व्याख्या से भी इन सूत्रों की प्राचीनता सिद्ध होती है। नागार्जुन की व्याख्या पञ्च-विंशति० की बतायी गयी है, किन्तु कदाचित् अष्टसाहसिका की रही हो।<sup>१२५</sup> अष्टसाहसिका प्रज्ञापारमिता में कहा गया है कि पारमिताओं का उपदेश करनेवाले ये सूत्रात तथागत के निर्वाण के अनन्तर दक्षिण में तथा वहाँ से पूर्व की ओर प्रचारित होंगे

१२३-चीनी, अनुवादों पर द्र०—नन्जियो, पूर्व०; बागची, ल कानो बुद्धीकजांशीन,

जि० (पेरिस, १९२७, १९३८), विन्टरनिस्स, पूर्व०, बहुत्र।

१२४-अष्टसाहसिका, द्र०—दत्त, महायान, पृ० २२३-२५; तु०—एडवर्ड कोन्ड,

दि प्रज्ञापारमिता लिटरेचर (१९६०), पृ० २६, ५०-५१।

१२५-लामोत, लत्रेते, भूमिका; दत्त, वहाँ।

एवं पूर्व से उत्तर की ओर उनका प्रचार होगा।<sup>११६</sup> तारानाथ के अनुसार प्रज्ञापारमिता का महापद्म के अनन्तर उडीसा (ओडिशा) में आविर्भाव हुआ।<sup>११७</sup> पूर्वशैलीयो की प्राकृत प्रज्ञा का ऊपर उल्लेख किया जा चुका है।<sup>११८</sup> श्वाच्चाग ने बारह विभिन्न प्रज्ञापारमिताओं का अनुवाद किया था जिसमें शतसाहस्रिका से लेकर सार्धशतिका तक सगृहीत है। ऊपर कहा जा चुका है कि चीनी त्रिपिटक के पहले वर्ग में विभिन्न प्रज्ञापारमिताएँ सन्निविष्ट हैं। कंजूर में भी शतसाहस्रिका, पंचविंशति साहस्रिका, अष्टादशसाहस्रिका, दशसाहस्रिका, अष्टसाहस्रिका, अष्टशतिका, सप्तशतिका, पंचशतिका, वज्रच्छेदिका, अल्पाक्षरा एवं एकाक्षरी प्रज्ञापारमिता का संग्रह है। संस्कृत में शतसाहस्रिका, पंचविंशति, अष्टसाहस्रिका, सार्धद्विसाहस्रिका, सप्तशतिका, वज्रच्छेदिका, अल्पाक्षरा, एवं प्रज्ञापारमिताहृदय-सूत्र उपलब्ध होते हैं।<sup>११९</sup> यह प्रायः स्वीकृत किया जाता है कि इन सब में अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता प्राचीनतम है। तारानाथ के अनुसार इसका पहले मजुश्री ने प्रचार किया।<sup>१२०</sup> इसी के विस्तार एवं संक्षेप के द्वारा विपुलतर एवं अल्पतर प्रज्ञापारमितासूत्रों की उत्पत्ति माननी चाहिए।<sup>१२१</sup> सम्भोगकाय एवं भूमियो

१२६—अष्टसाहस्रिका, पृ० २२५—“इमे खलु पुनः शारिपुत्र षट्पारमिताप्रति-संयुक्ताः सूत्रान्तास्तथागतस्यात्ययेन दक्षिणापथे प्रचरिष्यन्ति दक्षिणापथात् पुनरेव वर्तन्यां प्रचरिष्यन्ति वर्तन्याः पुनरुत्तरापथे प्रचरिष्यन्ति—”। इसके विपरीत नागार्जुन के महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र के अनुसार बुद्ध ने प्रज्ञापारमिता का पूर्व में अर्थात् मगध में उपदेश किया, उनके निर्वाण के अनन्तर प्रज्ञा० ने दक्षिणापथ का अवलम्बन किया, वहाँ से उसकी पश्चिम यात्रा सम्पन्न हुई, तथा अन्ततः बुद्धाब्द की पञ्चशती होने पर प्रज्ञा० उत्तरापथ पहुँची—द्र०—लामात लत्रेते, जि० १, पृ० २४-२५।

१२७—तारानाथ, पृ० ५८ सूत्रान्तिकों के अनुसार यह अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता थी (वहीं)।

१२८—द्र०—कौन्ज, पूर्व, पृ० ९।

१२९—प्रज्ञापारमिता सम्बन्धी साहित्य का ‘विस्तृत निर्देश—कौन्ज, पूर्व० पृ० ३७-११७।

१३०—तारानाथ, वहीं।

१३१—अन्य मत (क) मूल प्रज्ञापारमिता के संक्षेप के द्वारा अल्पतर प्रज्ञाओं की क्रमिक उत्पत्ति, यथा नेपाली परम्परा जो मूल प्रज्ञापारमिता को सत्ता लाख

के विषय में मौन भी अष्टसाहस्रिका को शत० और पञ्चविंशति० से प्राचीन सिद्ध करता है।<sup>११२</sup>

अष्टसाहस्रिका में ३२ परिवर्त अथवा विवर्त है। गृध्रकूट पर्वत पर विहार करते हुए भगवान् बुद्ध के अनुभाव से स्थविर सुभूति को महाप्रज्ञापारमिता का प्रतिमान हुआ और उन्होंने शारिपुत्र को एक अद्भुत सर्वसहारी मायावाद एवं अद्वयवाद का उपदेश किया जिसमें समस्त सूत्र का सार संगृहीत है। परमार्थतः सभी कुछ शून्य है। 'प्रज्ञापारमिता' एवं 'बोधिसत्त्व' इन शब्दों का भी कोई वास्तविक अर्थ नहीं है। भावना करने वाला चित्त स्वयं अचित्त एव भास्वर है। निर्विकारता एवं निर्विकल्पता ही अचित्तता है<sup>११३</sup>। कोई भी 'धर्म'—प्रज्ञापारमिता तक—स्वभाव-संयुक्त नहीं है। स्वभाव भी नि स्वभाव है। अविद्यमान धर्मों की विद्यमानतया प्रतीति ही अविद्या है। न महायान और न बुद्ध वास्तविक है। सब धर्मों का अनुत्पाद और अद्वैत ही सत्य है। अतएव सभी धर्मों में अनिश्रय ही प्रज्ञापारमिता का धर्म है।

शतसाहस्रिका में ७२ परिवर्त हैं। इसका भी गृध्रकूट में तथागत की सभा से प्रारम्भ होता है। किन्तु अष्टसाहस्रिका की अपेक्षा इसमें अतिशयोक्ति और वर्णाद्वयता अत्यधिक है। अधिकांश में अष्टसाहस्रिका का विस्तार होते हुए भी इसमें कुछ नवीन विकास द्रष्टव्य है। पञ्चविंशतिसाहस्रिका अपने मूल रूप में लुप्त हो चुकी है, किन्तु मैत्रेयनाथ ने इसका सार 'अभिसमयालंकार' में संगृहीत किया था एवं पीछे 'अभिसमयालंकार' के अनुसार सशोधित एक सस्करण पञ्चविंशति० का प्रस्तुत हुआ था<sup>११४</sup>। यह 'सशोधित' सस्करण मूल रूप में उपलब्ध है। अष्टादशसाहस्रिका एवं दश० भी मूल रूप में लुप्त है। वज्रच्छेदिका उपलब्ध है और स्वल्पाकार है। इसमें कहा गया है—  
'योऽसौ तथागतेन धर्मोऽभिसम्बुद्धो देशितः अग्राह्यः सोऽनभिलाष्यः न स धर्मो नाधर्मः'<sup>११५</sup>।

श्लोकों का बताती है (द्र०—विन्दरनित्स, जि० २, पृ० ३१४) (ख)  
अथवा संक्षेप मूल प्रज्ञापारमिता के संमुपबृंहण से विपुलतर प्रज्ञाओं का आविर्भाव तथा तुचि, सप्तशक्तिफा, भूमिका। तु०—मत्सुमोटो, ही प्रज्ञा-  
पारमिता लितेरातूर, कौन्ध, पूर्व०, पृ० १७-१८, दत्त, महायान, ३२८-३२।

१३२-समुचित विवेचन द्र०—दत्त०, पूर्व० पृ०, ३२५—८।

१३३-अष्ट०, पृ० ४-६; तु०—शत०, पृ० ४९५।

१३४-हरिभद्र अथवा सिंहभद्र के द्वारा धर्मपाल के समय में—द्र०—साराणां,

पृ० २१९; तु०—बुद्धो, जि० २, पृ० १५६-६०।

१३५-गिलगित मैनस्क्रिप्ट्स, जि० ४, पृ० १४६।

अवतंसकसूत्र के नाम से चीनी त्रिपिटक और 'कजूर' में विपुलाकार सूत्र उपलब्ध होते हैं। चीनी त्रिपिटक में अवतंसकसूत्र तीन शाखाओं में मिलता है जो कि क्रमशः ८०, ६० और ४० चीनी जिल्दों में सम्पन्न है। पहली दो शाखाओं के संस्कृत मूल अप्राप्य हैं। तीसरी को 'गण्डव्यूह-महायानसूत्र' का अनुवाद बताया गया है। बुद्धों के अनुसार अवतंसक में मूलतः १००,००० अध्याय थे जिनमें से केवल ४० शेष रहे<sup>१३६</sup>। गण्डव्यूहमहायानसूत्र में सुघन नाम के कुमार का बोधिसत्त्व मञ्जुश्री की प्रेरणासे सम्बोधि की खोज में परिभ्रमण वर्णित किया गया है<sup>१३७</sup>। अन्त में समन्तभद्र अथवा अमिताभ बुद्ध की कृपा से उसकी लक्ष्यपूर्ति होती है।

यह स्मरणीय है कि इन सूत्रों के आधार पर ही चीन में 'अवतंसक' एवं जापान में 'केनान' सम्प्रदाय प्रवृत्त हुए जिनमें मञ्जुश्री का विशेष महत्त्व है। तथागत की सागरमुद्रा से अवतंसक-सिद्धान्त का जन्म माना जाता है। अनुश्रुत्या इस सिद्धान्त का उपदेश भगवान् बुद्ध ने सम्बोधि के समनन्तर ही दिया था, किन्तु उस समय लोग उसे समझ नहीं पाये। धर्मकाय, धर्मतथता अथवा बुद्धस्वभाव को ही परमार्थ माना गया है। सब धर्मों में व्यावहारिक नानात्व, किन्तु सम्भेद होते हुए भी पारमार्थिक समता है। इस सिद्धान्त को योगाचार का एक विकास मानना चाहिए।

दशभूमिक-सूत्र अथवा दशभूमोद्भवर-सूत्र भी कभी-कभी अवतंसक का अंग माना जाता है। इसमें बोधिसत्त्व वज्रगर्भ के द्वारा बुद्धत्वप्राप्ति की भूमियों अथवा अवस्थाओं का उपदेश किया गया है। यह स्मरणीय है कि महावस्तु एवं शतसाहस्रिका में भी भूमि-विवरण मिलता है, किन्तु यहाँ अधिक विकसित और परिष्कृत है। इस सूत्र का प्राचीनतम चीनी अनुवाद धर्मरक्ष के द्वारा २९७ ई० में हुआ था।

चीनी और तिब्बती त्रिपिटकों में 'रत्नकूट' नाम से ४९ सूत्रों का समूह उपलब्ध होता है। तारानाथ के अनुसार 'रत्नकूट-धर्म-पर्याय' का कनिष्क के पुत्र के समय में आविर्भाव हुआ एवं उसमें १००० काण्ड थे<sup>१३८</sup>। असग तथा शान्तिदेव के द्वारा 'रत्नकूट'

१३६-बुद्धों, जि० २, पृ० १६९।

१३७-सुजुकि और इजुमि (सं०), गण्डव्यूहसूत्र (नवीन संशोधित संस्करण), उदा०

प्रारम्भिक गाथाएं, ६-७; तु०--विद्यावदान--सुघन कुमारावदान।

१३८-तारानाथ, पृ० ६३।

के उद्धरण प्राप्त होते हैं<sup>१३९</sup>। बुद्धों के अनुसार 'रत्नकूट' के मूलतः १००,००० अध्याय थे जिनमें से केवल ४९ शेष हैं<sup>१४०</sup>। (बृहत्) सुखावतीव्यूह, अक्षोभ्य-व्यूह, मज्झि-बुद्ध-क्षेत्र-गुण-व्यूह। बोधिसत्त्व-पिटक, पिता-पुत्र-समागम, काश्यप-परिवर्त, तथा "राष्ट्रपाल-परिपृच्छा, उग्रपरिपृच्छा, अक्षयमतिपरिपृच्छा" आदि अनेक 'पृच्छाएँ' 'रत्नकूट' में संगृहीत हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि मूलतः रत्नकूट नाम का एक धर्म-पर्याय-विशेष था, कालान्तर में वही नाम एक सूत्र-संग्रह पर सक्रान्त कर दिया गया। कदाचित् काश्यपपरिवर्त ही मूल रत्नकूट था<sup>१४१</sup>। चीनी में एन अल्पाकार रत्नकूट-सूत्र भी है जिसमें रत्नकूटसमाधि का विवरण है।

संस्कृत में सुखावती-व्यूह के नाम से दो ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं, एक बृहत् और एक संक्षिप्त<sup>१४२</sup>। दोनों में अमिताभ बुद्ध का गुणगान है, किन्तु बृहत्-सुखावती में कर्म का महत्त्व अक्षुण्ण है जब कि संक्षिप्त सुखावती में मृत्यु के समय अमित का नाम-चिन्तन-मात्र बुद्ध-क्षेत्र में उपपत्ति के लिए पर्याप्त समझा गया है<sup>१४३</sup>। बृहत्-सुखावती का प्राचीनतम चीनी अनुवाद ई० १४७-८६ के बीच सम्पन्न हुआ था। संक्षिप्त-सुखावती का प्राचीनतम अनुवाद कुमारजीव ने ४०२ ई० में किया था। ऐसा प्रतीत होता है कि सुखावती-व्यूह को 'अमितायुससूत्र' अथवा 'अमितायुर्व्यूह-सूत्र' भी कहा जाता था। ये सूत्र जापान के 'जोडो' अथवा चीनी 'चि' एवं 'शिन' सम्प्रदाय के प्रधान ग्रन्थ हैं। इस सम्प्रदाय के विश्वास के अनुसार तथागत ने सुखावती व्यूह का लोक में प्रकाश अपने परिनिर्वाण के कुछ ही पहले किया था। काश्यप-परिवर्त अशत अगुत्तर-निघाय की याद दिलाता है। अन्यत्र बोधिसत्त्वों के गुणों का निरूपण है तथा शून्यता को नाना उपमाओं से समझाया गया है। उग्रपरिपृच्छा का १८१ ई० में चीनी अनुवाद हो गया था। राष्ट्रपालपरिपृच्छा का अनुवाद ई० ५८९ तथा ई० ६१२ के बीच हुआ।

१३९-सूत्रालंकार, पृ० १६५, शिक्षा, पृ० ५२, ५४ इत्यादि।

१४०-बुद्धों, वहीं।

१४१-फोन-श्वेतल होल्स्ताइन के द्वारा मूल किन्तु खण्डित रूप में संपादित, इवाई. १९२६।

१४२-दोनों मैक्समूलर द्वारा सम्पादित (एनेक्डोटा टाब्योलेनियन्सिया, आर्थन सीरिज, जि० १, भा० २, १८८३)।

१४३-सुखावतीव्यूह, पृ० १४-२१।

इसमें अनेक जातक-कथाओं के उल्लेख के अतिरिक्त तत्कालीन धार्मिक ह्रास का सजीव चित्रण किया गया है।

सुखावती-व्यूह और अमितायुर्ध्यान-सूत्र में<sup>१४४</sup> कुछ बुद्ध अमिताभ के साथ बोधि-सत्त्व अवलोकितेश्वर का गुण-कीर्तन किया गया है। अनुवाद-मात्र-रक्षित अक्षोभ्य-व्यूह में अक्षोभ्य बुद्ध के क्षेत्र का विवरण है। कारण्डव्यूह में<sup>१४५</sup> अवलोकितेश्वर की महिमा का विस्तार है। कारण्डव्यूह अथवा अवलोकितेश्वर-गुण-कारण्ड-व्यूह का एक प्राचीनतर गद्यमय रूप है तथा दूसरा अपेक्षाकृत उत्तरकालीन पद्यमय रूप है। पद्यात्मक कारण्डव्यूह में एक प्रकार का ईश्वरवाद वर्णित है क्योंकि उसमें 'आदिवुद्ध' को ही ध्यान के द्वारा जगत्स्रष्टा कहा गया है<sup>१४६</sup>। आदिवुद्ध से ही अवलोकितेश्वर का आविर्भाव हुआ तथा अवलोकितेश्वर की देह से देवताओं का। गद्यात्मक कारण्डव्यूह में आदिवुद्ध का उल्लेख नहीं है। यहाँ अवलोकितेश्वर की करुणा का प्रभूत विस्तार है। उनकी कृपा से अवीचि नरक का दिव्य रूपान्तर हो जाता है तथा प्रेत भूख-प्यास से मुक्त हो जाते हैं। अवलोकितेश्वर पद्माक्षरी विद्या—३० मणिपद्मे हु-को धारण करते हैं।

करुणापुण्डरीक नाम का<sup>१४७</sup> सूत्र भी यहाँ उल्लेख्य है जिसमें पद्मोत्तर बुद्ध के पद्म-नामक लोक का वर्णन है। अवलोकितेश्वर की महिमा शूरंगमसूत्र ( नजियो, सङ्गा ३९९ ) में भी देखी जा सकती है। योगाचार की दृष्टि से यह बहुत महत्त्वपूर्ण है। इसका निदान अशत शार्दूलकर्णाविदान के सदृश है। प्रथम अध्याय में सुकराती ढग के प्रश्नोत्तर के द्वारा प्रभास्वर और विमल चित्त की पारमार्थिकता का प्रतिपादन है। वही तथागतगर्भ अथवा आलयविज्ञान है जिससे परिकल्पित आवरण के द्वारा संसार की प्रवृत्ति होती है। कहा जाता है कि सुवर्णप्रभाससूत्र<sup>१४८</sup> का चीन में काश्यप मानग ने मिग-ति ( ई० ५८-७५ ) के शासन-काल में व्याख्यान किया था। धर्मरक्ष ने इसका चीनी अनुवाद ४१२-२६ ई० में प्रस्तुत किया जो संस्कृत मूल के सदृश है। ई० ७०३ में इ-चिंग ने भारत से आनीत मूल का ३१ परिवर्तों में अनुवाद किया जब कि धर्मरक्ष के अनुवाद में १८ परिवर्त हैं। इस सूत्र के खोतनी और उइगुर अनुवादों का पता

१४४-द्र०—एस० बी० ई० जि० ४९, भाग २।

१४५-सं० सत्यव्रत सामश्रमी, कलकत्ता, १८७३।

१४६-तु०—सुत्रालंकार, ९, ७७।

१४७-प्रकाशित, कलकत्ता, १८९८।

१४८-सं० इजुमि, कियोटो, १९३१।

चलता है। सद्धर्मपुण्डरीक तथा प्रज्ञापारमिता का सुवर्णप्रभास के वर्तमान रूप पर प्रभाव स्पष्ट है। निदानपरिवर्त को छोड़ कर पहले छ. परिवर्त ही कदाचित् मौलिक है। सर्षपमात्र भी बुद्ध धातु असम्भव कही गयी है क्योंकि तथागत की धर्मकाय अमर है और लोक में केवल उनकी निर्मितकाय का परिनिर्वाण देखा जाता है<sup>१५९</sup>।

योगाचार के लिए लंकावतारसूत्र अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। गुप्तों के उल्लेख के कारण अपने वर्तमान रूप में यह सूत्र चतुर्थ शताब्दी के पूर्व का नहीं हो सकता। ४४३ ई० में इसका पहला चीनी अनुवाद हुआ था जिसमें प्रथम, नवम और दशम परिवर्त उपलब्ध नहीं होते। नवम धारणीपरिवर्त है, दशम सगाथक, जिसमें ८०० से अधिक श्लोक हैं। स्पष्ट ही ये अश मूल सूत्र के अन्त्यन्तर नहीं थे। सूत्र का दार्शनिक कलेवर दूसरे से सातवें परिवर्त तक विशेष रूप से विस्तृत है। पाँचवाँ और सातवाँ परिवर्त अल्पाकार हैं, चौथे में बोधिसत्त्वभूमियों की चर्चा है। फलतः दूसरा, तीसरा और छठा परिवर्त ही ग्रन्थ के मुख्य भाग हैं। इस मुख्यांश को असग और वसुवन्धु के पूर्व का मानना चाहिए। इस प्रकार लंकावतार की रचना को दूसरी से पाँचवीं शताब्दियों के अन्तराल में रखना चाहिए। यह उल्लेख्य है कि इस सूत्र में तथागतगर्भ के सिद्धान्त को भी एक प्रकार का उपायकौशल ही कहा है। सब कुछ प्रतिभासात्मक अथवा विकल्पात्मक भ्रान्तिमात्र है, केवल निराभास एव निर्विकल्प चित्त ही सत्य है, यही लंकावतार का मुख्य प्रतिपाद्य है।

समाधिराज अथवा चन्द्रप्रदीपसूत्र का आशय सदृश है। इसमें सर्वधर्मसमता का सर्वप्रथम अनुवाद कदाचित् अन-शिकाओ ने ई० १४८ में किया था। इसमें तीन सगीतियों का उल्लेख भी मिलता है।

महायानसूत्रों में एक ओर शून्यता के प्रतिपादन के द्वारा विशुद्ध निर्विकल्पज्ञान का उपदेश किया गया है, दूसरी ओर, बुद्ध की महिमा और करुणा के प्रतिपादन के द्वारा भक्ति उपदिष्ट है। दूसरी कोटि में सुखावतीव्यूह कारणव्यूह आदि सूत्र अन्तर्गत हैं। इनमें सर्वाधिक महत्त्व सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र का है। इसमें गद्य और गाथाएँ मिले-जुले रूप में उपलब्ध हैं। प्रायः गाथाओं की भाषा प्राचीनतर प्रतीत होती है और सम्भवतः पद्मानुत्त अथवा पद्मज्जसुत्त के समान मूल सद्धर्मपुण्डरीक गाथामय रहा हो जिसमें व्याख्या के रूप में गद्य का समावेश और वृद्धि कल्पनीय है। २१ वे से २६ वे परिवर्त तक अपेक्षाकृत परवर्ती भाग प्रतीत होता है जिसमें गाथाएँ बहुत कम मिलती हैं।



नागार्जुन ने इस सूत्र का उल्लेख किया है तथा २२३ ई० में इसका चीनी अनुवाद हुआ था । इसका रचनाकाल सम्भवतः ईसवी सन् के आरम्भ के निकट मानना चाहिए । पाण्डुलिपियों और चीनी अनुवादों को देखने से सूझता है कि कदाचित् इस सूत्र की दो शाखाएँ थी जिनमें एक अपेक्षाकृत स्वल्पाकार थी ।

निदानपरिवर्त में सद्धर्म० को वैपुल्यसूत्रराज कहा गया है । 'उपायकौशल' में कहा है कि आपानन तीन यान है जबकि अन्ततः एक बुद्धयान ही मानना चाहिए । श्रावक और प्रत्येक बुद्ध तथागत का आशय ठीक समझने के अधिकारी नहीं है, अतएव उनके लिए निर्वाण का मार्ग प्रदर्शित किया गया । अनेक परिवर्तों में इसका विस्तार एवं उदाहरण दिये गये हैं । मार्गभेद वास्तविक नहीं, उपायमात्र है, हीनयान का लक्ष्य है एक विश्राममात्र ।

## बुद्ध और बोधिसत्त्व का रूपान्तर

### बुद्ध की विभूति—त्रिकायवाद का वास्तविक मूल

भगवान् बुद्ध के समसामयिक उन्हें मरणधर्मा मनुष्य ही मानते थे। उनके शिष्य उन्हें मित्र, बुद्ध, महापुरुष समझते हुए भी उनके जन्म, शैशव, दार-परिग्रह, सन्तानोत्पत्ति, रोग, जरा एवं मरण को अन्य मनुष्यों के सदृश और वास्तविक मानते थे। जन्म से मरण तक ये सब धर्म भौतिक देह के नियत अनुबन्धी हैं। भौतिक देह कर्म-जन्य है, कर्ममय है—यह उपनिषदों में, प्राचीन बौद्धों में तथा अन्य परिव्राजकों में अभ्युपगत था। शाक्यमुनि के अन्तिम जन्म के पहले अनादि ससार-प्रवाह में उनके असंख्य पूर्व-जन्म स्वीकार करने होंगे। इन पूर्वजन्मों के कर्म ने ही उन्हें अन्तिम जन्म की साधना के योग्य देह प्रदान की जो महापुरुषों के लक्षणों से समन्वित थी। सम्बोधि में अशेष कर्मबीजों के दग्ध हो जाने से 'परिनिर्वाण' के साथ ही देह से उनकी अत्यन्त-निवृत्ति सम्पन्न हो गयी।

तथागत के मूल शिष्यों में एवं स्थविरवादियों में यही धारणा प्रचलित रही है। किन्तु इसमें अनेक कारणों से सन्देह का उत्पन्न होना स्वाभाविक था। समारवादियों में प्रायः भौतिक देह के अतिरिक्त एक अभौतिक जीव अथवा आत्मा स्वीकार किया जाता था। इस जीव अथवा आत्मा के ही देह से संयोग अथवा वियोग होने पर जन्म, मृत्यु अथवा मोक्ष निष्पन्न होते हैं। बुद्ध-वचन में आत्म-सत्ता मौन-कवलित है। अतः देह का प्रतियोगी तत्त्व चित्त ही माना जाता था। ऐसी स्थिति में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक था कि निर्वाण में देह और चित्त-सन्तति का अत्यन्त निरोध होने पर क्या शेष रहता है? कुछ शेष रहता है, यह निश्चित है क्योंकि तथागत ने उच्छेदवाद का स्पष्ट निषेध किया था। परिनिर्वाण के अनन्तर यदि तथागत की सत्ता अवर्णनीय है तो परमार्थतः जीवन-काल में भी वैसी ही मानना युक्त होगा। देहात्मक उपाधि से निर्दिष्ट सत्ता प्रज्ञप्तिमात्र, संवृतिमात्र है। तथागत की प्रातिभासिक सत्ता लोकवत् वाय-चित्त-प्रतिमयुक्त है, उनकी पारमार्थिक सत्ता अवर्णनीय है। पहले यह कहा जा चुका है कि इस पारमार्थिक सत्ता के स्वरूप का मूल बुद्धवाणी में कुछ-कुछ वैसा ही संकेत है जैसा

उपनिषदों के अद्वैतपरक वचनों में आत्मा अथवा ब्रह्म का । सम्बोधि अथवा निर्वाण में द्वैताश्रित तर्क अथवा वाणी अवगाहन नहीं करती । इसी कारण सम्बुद्ध को 'ब्रह्मभूत' 'धर्मभूत', तथा 'धर्मकाय' कहा गया है । सम्बोधि में 'धर्म' की ही अधिगति होती है । 'धर्म' ही बुद्ध का वास्तविक स्वरूप, वास्तविक बुद्ध है । प्रकारान्तर से इसे द्वैतातीत चित्त अथवा विज्ञान कहा जा सकता है—'अप्रतिष्ठित', 'विसंस्कारगत', 'अनन्त', 'सर्वतः-प्रभ' । इसे सम्बोधि अथवा प्रज्ञा से भिन्न नहीं किया जा सकता । बुद्ध के सम्बोधिसार पारमार्थिक स्वरूप को दृष्टि में रखते हुए उन्हें मनुष्य अथवा देवता, मार अथवा तद्ग्रा सबसे विलक्षण मानना चाहिए । ये सब त्रिलोकी के अन्तःपतित हैं, बुद्ध तदुत्तीर्ण । यही धारणा महायान में बुद्ध की 'स्वाभाविक-काय' अथवा 'धर्म-काय' का प्राचीन आधार है । वेदान्त के निर्विशेष सद्रूप निर्गुण ब्रह्म अथवा निर्विशेष चिद्रूप आत्म-तत्त्व से इसका दृष्टिभेद एवं साधन-भेद के कारण प्रतिपत्तिभेद होते हुए भी पारमार्थिक अभेद है ।

प्राचीन काल से ही योगियों में यह परम्परा प्रचलित रही है कि योगाम्यास से नाना सिद्धियों का लाभ होता है जिनमें भौतिक देह का रूपान्तर एक विशेष स्थान रखता है । श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा गया है 'न तस्य रोगो न जरा न मृत्युः—प्राप्तस्य योगाग्निमय शरीरम् ।' इस प्रकार की 'योगाग्निमय' अथवा 'सिद्ध' देह को साधारण पार्थिव देह कैसे माना जाय ? जो योगी यथेष्ट रूप धारण कर सकता है, यथेष्ट जन्म-ग्रहण कर सकता है, जरा-मरण का वर्जन कर सकता है, यहाँ तक कि देहान्तर का यथेष्ट निर्माण कर सकता है, उसकी अपनी अजर, अमर, इच्छानुरूप देह को ऐश्वर्य-सम्पत्ति अथवा शक्तिमात्र के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है ? यही ऐश्वर्य-विग्रह महायान में सम्भोग-काय के नाम से प्रसिद्ध हुआ । इस रूप में बुद्ध ईश्वर-तुल्य प्रतीत होते हैं ।

साधको और सिद्धों के जीवनचरित के पर्यालोचन से यह निस्सन्देह प्रतीत होता है कि उनमें वैराग्य, शान्ति, अथवा शुद्धि समान रूप से होते हुए भी ज्ञान और ऐश्वर्य में भेद बना रहता है । इस कारण जहाँ अर्हत् और बुद्ध का भेद करना स्वाभाविक था, वही यह प्रश्न भी अनिवार्य था कि क्या बुद्ध-सदृश ऐश्वर्यशाली महापुरुष को कभी भी वस्तुतः अज्ञानी अथवा असमर्थ माना जा सकता है ? क्या यह मानना ठीक नहीं होगा कि उनका लोक-जीवन केवल अनुग्रह के लिए प्रकाशित एक प्रकार की लीलामात्र

है ? यदि कोई मनुष्य साधना के द्वारा ईश्वरत्व प्राप्त करता देखा जाता है तथा अनेक अन्य मनुष्य आपाततः उसी साधना से समान फल नहीं प्राप्त करते, तो यह मानना उचित होगा कि वह मनुष्य वस्तुतः 'ईश्वर' का ही 'अवतार' है। 'ईश्वर' ही अपनी 'माया' अथवा अचिन्त्य-शक्ति से लोक में अवतीर्ण होते हैं तथा लोकसंग्रह के लिए 'कर्म' करते हैं। लौकिक बुद्ध को भी ऐश्वर्यशाली अलौकिक बुद्ध का 'अवतार' अथवा 'निर्माण' मानना चाहिए। बौद्धों के निर्माण-काय को ही योगदर्शन में निर्माण-चित्त कहा गया है<sup>१</sup>। बाहर से कायवत् प्रतीत होते हुए भी यह वस्तुतः चित्त ही है। कर्मजन्य न होने के कारण शुद्ध और अभ्रान्त उपदेश का माध्यम यही हो सकता है। कपिल ने इसी के सहारे पञ्चशिख को उपदेश किया था। एक प्राचीन बौद्ध सन्दर्भ में भी 'मनोमय काय' के द्वारा साक्षात् उपदेश का उल्लेख है।

इस प्रकार यह देखा जा सकता है कि तथागत का अद्वय-ज्ञान और अलौकिक योग-बल ही महायान के 'त्रिकाय'—धर्मकाय, सम्भोगकाय, तथा निर्माणकाय—का वास्तविक मूल है। इन तीन कायों की तुलना क्रमशः 'ब्रह्म', 'ईश्वर' तथा 'अवतार' से की जा सकती है।

**रूपकाय और धर्मकाय**—हीनयानी सम्प्रदायों में तथा प्रारम्भिक महायान-सूत्रों में केवल दो कायों की ही चर्चा है—रूपकाय तथा धर्मकाय। अलग-अलग सन्दर्भों में इन दोनों शब्दों का भी नाना विभिन्न अर्थों में प्रयोग किया गया है। पीछे, विवेचनः विज्ञानवादी ग्रन्थों में, त्रिकायवाद का स्पष्ट और उपर्युक्त शब्दों में विवरण उपलब्ध होता है।

अपने दर्शनार्थी वक्कलि से तथागत की उक्ति—'अल वक्कलि किं ते पूतिकायेन दिट्ठेन। यो खो वक्कलि धम्म पस्सति सो म पस्सति। यो म पस्सति सो धम्म पस्सति'<sup>१</sup>—में उनकी भौतिक देह को 'पूतिकाय' कहा गया है तथा धर्म को ही उनकी वास्तविक देह बताया गया है। यहाँ धर्म से तात्पर्य सम्भवतः देशना अथवा शासन से है। अन्यत्र धर्म-शासन को ही बुद्धस्थानीय मानकर उनके अनन्तर शास्तृपद पर प्रतिष्ठित किया गया है। परवर्ती स्थविरवादी आचार्यों ने बुद्ध की रूप-काय एवं धर्मकाय के भेद का उल्लेख

२—योगसूत्र, ४.४; द्र०—म० म० गोपीनाथ कविराज, निर्माणकाय, सरस्वती भवन स्टडीज़, जि० १।

३—संयुक्त (ना०) जि० २, पृ० ३४१।

किया है।<sup>४</sup> रूप-काय भौतिक देह है, महापुरुष-लक्षण, व्यञ्जनानुव्यञ्जन-प्रतिमण्डित । धर्म-काय उनका उपदिष्ट धर्म है अथवा उनकी विशुद्ध पुण्य-गुण-राशि है जिसमें शील, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति, एव विमुक्तिज्ञानदर्शन नाम के पाँच स्कन्ध सगृहीत हैं। यह विचारणीय है कि यहाँ धर्म-काय का दो भिन्न प्रकार से निरूपण किया गया है। अट्ठसालिनी ने 'निर्मित' बुद्धों का उल्लेख है तथा अभिधर्म का परामर्श करते हुए बुद्ध की देह से छ वर्णों की रश्मियों के निर्गमन का भी उल्लेख है।<sup>५</sup> ये दोनों बातें सम्भवतः महायान-सूत्रों का प्रभाव द्योतित करती हैं।

सर्वास्तिवाद में बुद्ध—सर्वास्तिवादियों के आगमों में देशित-धर्म-राशि के रूप में बुद्ध की धर्म-काय का विवरण मिलता है। दिव्यवदान में भी रूप-काय और धर्म-काय का भेद उल्लिखित है। श्रोण कोटिकर्ण की उक्ति है—'दृष्टो मयोपाध्यायानुभावेन स भगवान् धर्मकायेन, नोतु रूपकायेन'।<sup>६</sup> स्थविर उपयुक्त की भी ऐसी ही उक्ति दी गयी है—'यदहं वर्षशतपरिनिवृत्ते भगवति प्रव्रजितः, तद्धर्मकायो मया तस्य दृष्टः। त्रैलोक्यनाथस्य काञ्चनाद्रिनिमस्तस्य न दृष्टो रूपकायो मे'।<sup>७</sup> रूप-काय अनित्य है, किन्तु मृन्मयी देव-प्रतिमा के समान उसकी आकृति भी पूजनीय है। यह दृष्टिकोण ऊपर उल्लिखित 'किं ते पूतिकायेन दिट्ठेन' से बहुत भिन्न है। पहले केवल धर्मकाय अथवा धर्म-शासन पर आग्रह था, यहाँ रूप-काय अनित्य होते हुए भी दर्शनीय तथा अर्चनीय मानी गयी है। यह दृष्टि-भेद एव भक्ति का उदय ही बुद्धप्रतिमा के आविर्भाव का प्रधान कारण था।

अभिधर्मकोश में बुद्ध-सम्बन्धी सर्वास्तिवादी विचारों का चरमोत्कर्ष उपलब्ध होता है। कोश के प्रारम्भ में ही कहा गया है कि केवल बुद्ध ही सर्वज्ञ हैं। प्रत्येक बुद्ध और श्रावक क्लिष्ट-सम्मोह से मुक्त होते हुए भी अक्लिष्ट-सम्मोह से अत्यन्त-विनिर्गत नहीं होते। वे आवेणिक आदि बुद्ध-धर्मों को नहीं जानते, देशतः और कालतः अति-विप्रकृष्ट अर्थों का ज्ञान नहीं रखते, तथा रूपादि धर्मों के भी अनन्त-प्रभेदों के ज्ञान से रहित हैं। इसके समर्थन में यशोमित्र एक सूत्र से उद्धृत करते हैं—“जानीपे त्व शारिपुत्र तयागतस्य शीलस्कन्ध समाधिस्कन्धं प्रज्ञास्कन्ध विमुक्तिस्कन्ध विमुक्तिज्ञानदर्शन-

४-३०—विबुद्धिमग्गो, सद्धम्मसंगहो; तु०—दत्त, महायान, पृ० १०१-२।

५-३०—ऊपर।

६-दिव्यायदान (ना०), पृ० ११।

७-ब्रह्मो, पृ० २२५।

स्कन्धमिति भगवता पृष्टेन स्थविरशारद्वतीपुत्रेणोक्त नोहीद भगवन्निति ।” अपनी ज्ञानमहिमा के कारण केवल बुद्ध ही सब जीवों में कुशल-मूल पहिचान सकते हैं एव जगत् का दुःख-पक से उद्धार कर सकते हैं ।<sup>१</sup>

**आवेणिक धर्म**—बुद्ध के अपने आवेणिक (असामूहिक, पृथक्, विशिष्ट) धर्म १८ हैं—दश बल, चार वैशारद्य, तीन स्मृत्युपस्थान, एव महाकरुणा । यशोमित्र इसे वैभाषिकों का मत बताते हैं । अन्य आचार्यों के अनुसार आवेणिक धर्म इस प्रकार है—‘नास्ति तथागतस्य स्वलित नास्ति रवित(=सहसा क्रिया), नास्ति द्रवता(=क्रीडाभि-प्रायता), नास्ति नानात्वसज्ञा (=सुखदुःखादुःखसुखेषु विषयेषु रागद्वेषमोहतो नानात्व-सज्ञा), नास्त्यव्याकृतमन, नास्त्यप्रतिसंख्यायोपेक्षा, नास्त्यतीतेषु प्रतिहत ज्ञानदर्शनम्, नास्त्यनागतेषु प्रतिहत ज्ञानदर्शन, नास्ति प्रत्युत्पन्नेषु प्रतिहत ज्ञानदर्शनम्, सर्वं कायकर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, सर्वं वाक्कर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, सर्वं मनस्कर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, नास्ति छन्दहानि, नास्ति वीर्यहानि, नास्ति स्मृतिहानि, नास्ति समाधिहानि, नास्ति प्रज्ञा-हानि, नास्ति विमुक्तिज्ञानदर्शनहानि’<sup>२</sup> । महाव्युत्पत्ति में भी इनका अल्प-भेद के साथ उल्लेख है । निर्देश का क्रम भिन्न है, एव ‘नास्ति द्रवता’ के स्थान पर ‘नास्ति मुपित-स्मृतिता’ है, तथा ‘नास्त्यव्याकृतमन’ के स्थान पर ‘नास्त्यसमाहितचित्तम्’ है । महावस्तु, तथा पालि अभिधानप्पदीपिका एव जिनालंकार में भी सदृश आवेणिकसूचियाँ दी गयी हैं । माहायानिक बोधिसत्त्वभूमि में आवेणिक १४० कहे गये हैं—३२ लक्षण, ८० अनुलक्षण, ४ सर्वाकारविशुद्धि, १० बल, ४ वैशारद्य, ३ स्मृत्युपस्थान, ३ आरक्षण, महाकरुणा, असम्प्रमोष धर्मता, वासना-समुद्भात, तथा सर्वाकार-वर-ज्ञान । यह विचार-णीय है कि इस सूची में ‘रूप-काय’ के लक्षण भी आवेणिक-धर्मों में संगृहीत हैं । शेष सूचियों में केवल ‘धर्म-काय’ के ही लक्षण परिगणित हैं ।

**दस बल**—तथागत के दस बलों के पटिसम्मिदामग्न और विभङ्ग में, तथा महा-वस्तु में प्राचीन उल्लेख मिलते हैं । महाव्युत्पत्ति में इनकी सूची इस प्रकार दी हुई है—स्थानास्थानज्ञानबल, कर्मविपाकज्ञानबल, नानाधिमुक्तिज्ञानबल, नानाधातुज्ञानबल, इन्द्रियपरापरज्ञानबल, सर्वत्रगामिनी-प्रतिपज्ज्ञानबल, सर्व-ध्यान-विमोक्ष-समाधि-समापत्ति-सक्लेश-व्यवदान-व्युत्थान-ज्ञान-बल, पूर्वनिवासानुस्मृतिज्ञानबल, व्यत्युप-

८—स्फुटार्था, पृ० ४-५ ।

९—स्फुटार्था, वहीं ।

१०—वही, पृ० ६४०-४१ ।

पत्तिज्ञानवल, आस्रवक्षयज्ञानवल । कुछ क्रम-भेद से यही कोश में कहा गया है<sup>११</sup>— यशोमित्र ने इस प्रसंग में एक प्राचीन सूत्र का विस्तृत उद्धरण दिया है<sup>१२</sup> । यह स्मरणीय है कि महावग्ग में बुद्ध को 'दशवल' कहा है । संयुत्तनिकाय में एक संयुत ही 'दसवल संयुत' कहा गया है । स्थानास्थानज्ञानवल का अर्थ है—सम्भव और असम्भव का ज्ञान । यह विषयभेद से दशविध है । इसके दस विषय इस प्रकार हैं—चित्तसम्प्रयुक्त-कामधातुक-संस्कृत-धर्म, चित्त-सम्प्रयुक्त-रूप-धातुक—, —अरूप—, —अनास्रव—; चित्त-विप्रयुक्त-कामधातुक—, चित्तविप्रयुक्त-रूपधातुक—, —अरूप—, —अनास्रव—, कुशलासंस्कृत, अव्याकृतासंस्कृत । कर्म और कर्म-फल का ज्ञान अष्टविध है । नानाधिमुक्तिज्ञान से तात्पर्य विभिन्न सत्त्वों की विविध रुचि एवं अभीप्सा के ज्ञान से है । इस प्रसंग में 'धातु' का अर्थ है—'पूर्वाभ्यासवासनासमुदागत आशय' अर्थात् पूर्व अभ्यास से उत्पादित स्वभाव । बुद्ध सत्त्वों के विविध वासनात्मक स्वभाव को जानते हैं । इन्द्रियपरापरज्ञान का अर्थ है नाना सत्त्वों की श्रद्धा, वीर्य और इन्द्रियो की समर्थता अथवा असमर्थता का बोध । सर्वत्रगामिनी प्रतिपदाएँ निरयादिगामिनी हैं । ध्यान चार हैं, विमोक्ष आठ, समाधि तीन, समापत्ति असंज्ञि० और निरोध तथा नौ अनुपूर्व विहारसमापत्तियाँ हैं । पूर्वनिवास तथा च्युत्युपपाद का ज्ञान सवृत्तिज्ञान है ।

ये दसवल चैतसिक हैं । इनके अनुरूप बुद्ध का शरीर-वल भी विपुल अथवा अप्रमाण है, यह कायिक वल स्पष्टव्य आयतन के अन्तर्गत है । इसका प्रमाण विविध रूप से निर्धारित किया गया है । एक मत से बुद्ध का कायिक वल एक 'नारायण' के समान है । एक प्राकृतहस्ती से दस गुना वल गन्धहस्ती में होता है, उससे दसगुना महानग्न में, महानग्न से दस गुना प्रस्कन्दी में, प्रस्कन्दी से वराङ्ग में, वराङ्ग से चाणूर और चाणूर से नारायण में । एक अन्य मत में दम चाणूर केवल अर्धनारायण के बराबर होते हैं । मतान्तर में बुद्ध-काय की १८ सन्धियों में से प्रत्येक में इतना वल है । बुद्ध के शरीर की अस्थि सन्धियाँ 'नागग्रन्थि' अथवा 'नागपाश' कही जाती हैं । प्रत्येक बुद्ध की देह में शङ्खला-सन्धियाँ होती हैं, चक्रवर्ती की शङ्खकुसन्धियाँ होती हैं । दाष्टीन्तिक आचार्य के मत में बुद्ध का कायवल भी उनके मानस वल के समान अनन्त है । इस काय-वल को महाभूत-विशेष अथवा भौतिक कहा गया है । किन्तु यह भौतिक

(अथवा उपादाय रूप) प्रसिद्ध सप्तविध भौतिको से अपने श्लक्ष्णत्व आदि के कारण विलक्षण है।

**चार वैशारद्य**—तथागत के चार वैशारद्य इस प्रकार हैं—(१) सर्व-धर्मा भिसम्बोधि-वैशारद्य, (२) सर्वास्रवक्षयज्ञान-वैशारद्य, (३) अन्तरायिक-धर्म-व्याकरण-वैशारद्य, (४) नैर्माणिक प्रतिपद-व्याकरण-वैशारद्य। इनमें पहला वैशारद्य स्थानास्थान-ज्ञान-बल से सम्बन्ध रखता है, दूसरा आस्रवक्षयज्ञान-बल से, तीसरा कर्मविपाकज्ञान-बल से, तथा चौथा सर्वत्रगामिनी-प्रतिपज्ज्ञान-बल से।

वैशारद्य के अर्थ है 'निर्भयता' अथवा भरोसा। 'निर्भयता हि वैशारद्यम्'। वैभाषिकों के मत से 'इन ज्ञानों से निर्भय होते हैं', अतएव ज्ञान ही वैशारद्य है। वसुबन्धु के मत से 'ज्ञानकृत तु वैशारद्यं न ज्ञानमेवेति।' ज्ञानरूप चैतसिक-धर्म-भयरूप-चैतसिक-धर्म का प्रतिपक्ष-भूत है। ज्ञान हेतु है, निर्भयता फल। अतः दोनों भिन्न हैं।

स्मृत्युपस्थान-स्मृति-सम्प्रज्ञानात्मक है। सूत्र के अनुसार स्मृत्युपस्थान तीन है—शुश्रूषमाण-शिष्यों को उपदेश देते हुए बुद्ध को नन्दि, सीमनस्य अथवा चित्त का उत्प्लव नहीं होता; अशुश्रूषमाण-शिष्यों को उपदेश देने में उन्हें अक्षान्ति, अप्रत्यय अथवा चित्त की अनभिराद्धि नहीं होती, शुश्रूषु और अशुश्रूषु शिष्यों की मिश्र-परिषद् में भी वे उपेक्षक और स्मृतिमान् रहते हैं। इस प्रकार की उपेक्षा अशत बुद्ध के श्रावकों में भी होते हुए भी मानना होगा कि शुश्रूषा के विषय में नन्दि-द्वेष का सवासन-ग्रहाण बुद्ध के लिए ही सम्भव है।

**महाकरुणा**—बुद्ध की महाकरुणा साधारण श्रावक की करुणा से विभिन्न है<sup>११</sup>। महाकरुणा सवृत्ति की प्रज्ञा है, करुणा अद्वेष है। पुण्य और ज्ञान के महान् सम्भार से महाकरुणा का समुदागम होता है। तीन दुःखताओं को महाकरुणा लक्षित करती है, करुणा केवल दुःखदुःखता को ही आकारित करती है। तीनों घातुओं के सत्त्व-महाकरुणा के आलम्बन हैं। यह स्मरणीय है कि वसुभिन्न के अनुसार सर्वास्तिवादियों के मत से बुद्ध की करुणा का आलम्बन 'सत्त्व' नहीं होते क्योंकि वे स्कन्ध-सन्ततियों पर आरोप-मात्र हैं। महाकरुणा सब सत्त्वों के हित-सुख में समत्व-पूर्वक व्यापृत है एवं समस्त अन्य करुणा से अधिमात्र है। प्रज्ञास्वभाव होने के कारण ही महाकरुणा सत्कार-दुःखताकार एवं तीक्ष्णतर है।

करुणा अद्वेष है महाकरुणा अमोह। करुणा दुःख का एक आकार ग्रहण करती



है, महाकरुणा तीन । करुणा कुछ लोगो को आलम्बन बनाती है, महाकरुणा सब को । करुणा की भूमि ध्यानचतुष्टय है, महाकरुणा की चतुर्थध्यान । करुणा पृथग्जन, श्रावक एव प्रत्येक बुद्धो में आश्रय पाती है, महाकरुणा बुद्ध में । करुणा कामघातु विषयक वैराग्य से उत्पन्न होती है, महाकरुणा भवाग्रविषयक वैराग्य से । करुणा परित्राण नहीं करती, महाकरुणा परित्राण करती है । 'करुणया श्रावकादयः करुणायन्त एव केवलम् अनुग्ल्यायन्त्येवेत्यर्थः' । न ससारभयात् परित्रायन्ते ।' करुणा केवल दुःखितो की ओर अभि-मुख है, महाकरुणा सब की ओर ।

बुद्ध केवल जम्बूद्वीप में ही हो सकते हैं । अनेक बुद्धो की सत्ता हीनयान-सम्मत थी । सर्वास्तिवादी विभिन्न बुद्धो की नाना क्षेत्रो में<sup>१४</sup> समकालिक सत्ता भी स्वीकार करते थे । विभाषा के अनुसार समस्त बुद्धो की सख्या गंगा-तीर के सैकत-कणो से भी अधिक है । सब बुद्धो की सम्भार, धर्मकाय, जाति और शरीर के प्रमाण आदि में समता नहीं है । स्थविरवादी भी शरीर, आयु एव प्रभा में बुद्धो की वैमात्रता अथवा भेद स्वीकार करते थे ।

यशोमित्र के अनुसार 'अनास्रवधर्मसम्भार-सन्तानो धर्मकाय आश्रयपरिवृत्तिर्वा ।' आश्रय-परिवृत्ति का अर्थ है नाम-रूप का परिवर्तन अर्थात् विशुद्ध नव-निर्माण । बोधि-कारक अशैक्ष धर्म ही बुद्ध का धर्मकाय है । इन धर्मों में क्षयज्ञान, अनुत्पाद-ज्ञान, सम्यग्दृष्टि तथा उनके परिवारभूत पाँच अनास्रव स्कन्ध सगृहीत हैं । बुद्ध की धर्मकाय ही शरण्य है । बुद्ध की रूप-काय अन्ततः बोधिसत्त्व की रूप-काय से अभिन्न है । यह लक्षणो और अनुव्यञ्जनो से युक्त, नारायण-बल से समन्वित, आभ्यन्तर अवलोकन में वज्रसारास्थिशरीरतासम्पद् से सम्पन्न, तथा बहिर्वा अवलोकन में रश्मि-प्रभास्वर है ।

यह स्पष्ट है कि सर्वास्तिवादी मत में बुद्ध को अद्भुत शक्तिशाली विलक्षण पुरुष स्वीकार किया गया है जिसकी देह भौतिक है, चित्त सर्वज्ञ । बुद्ध महाकारुणिक है और उनके प्रति भक्ति स्वाभाविक है ।

**महासाधिक मत**—महासाधिको में बुद्ध की रूप-काय को अनन्त और अनास्रव माना जाता था । अनेक कल्पों में पुण्य के प्रभाव से उन्हे यह शरीर प्राप्त हुआ था । परमार्थ के अनुसार यह अनन्तता त्रिविध है—आकार-कृत, सख्या-कृत, एव हेतु-कृत ।<sup>१५</sup> बुद्ध बड़े-छोटे नाना आकारों में, एव यथेष्ट सख्या के शरीरों में प्रकट होते हैं तथा असंख्य कुशल-मूलो से उत्पादित धर्मों से उनकी काय घटित है । लोक में दृश्य

उनकी काय वास्तविक न होकर केवल निर्माण-काय है। उनकी वास्तविक रूप-काय अमर है और उनकी आयु अनन्त। अनन्त करुणा को चरितार्थ करने के लिए अनन्त आयु चाहिए ही। जन्म, बोधि, निर्वाण आदि की विभिन्न लीलाओं को बुद्ध निर्माण अथवा मायिक सृष्टि की तरह प्रदर्शित करते हैं। वस्तुतः वे अपनी पूर्व-जन्माजित 'सम्भोग-काय' में स्थित रहते हैं। यह स्मरणीय है कि 'सम्भोग-काय' का उल्लेख वसुमित्र में न होकर उसकी परवर्ती व्याख्या में उपलब्ध होता है। बुद्ध नित्य समाधिस्थ है। एक ही क्षण में उनका चित्त सब कुछ जान सकता है। उनके क्षय-ज्ञान और अनुत्पाद-ज्ञान के प्रवाह में कोई विच्छेद नहीं होता। बुद्ध सब दिशाओं में स्थित और सब द्रव्यों में विद्यमान है। बिना कुछ कहे ही वे धर्म-देशना करते हैं।

महासाधिक मत में बुद्ध लोकोत्तर घोषित किये गये हैं, क्योंकि वे अनात्मव और अमर हैं। उनकी एक मायिक निर्माणकाय है, एक वास्तविक रूप-काय जो माहायानिक सम्भोग-काय से तुलनीय है। रूप-काय का अर्थ यहाँ सर्वथा विलक्षण है। बुद्ध की सिद्धि तथा विशुद्धि उन्हें महादेवोपम बना देती है। बुद्ध की रूपकाय विपाकजन्य थी अथवा नहीं, इस पर हीनयानी सम्प्रदायों में मत-भेद था। सर्वास्तिवादियों में उसे विपाकज माना जाता था जैसा कि विभाषा, कोश और व्याख्या से स्पष्ट है<sup>१६</sup>। देवदत्त-कृत सघभेद तथा बुद्ध-लोहितोत्पाद को शाक्य-मुनि के पूर्व-कर्म का विपाक बताया गया है। मिलिन्दपञ्च में एक विलक्षण मत की उद्भावना की गयी है। पूर्व-कर्म के अतिरिक्त अनेक अन्य कारणों से भी तात्कालिक भोग का बहुधा प्रादुर्भाव होता है। इन्हीं बाह्य एवं आगन्तुक कारणों से बुद्ध के रोग, क्षत आदि उत्पन्न हुए थे। यह स्मरणीय है कि इस मत का बीज प्राचीन है एवं आगमों में उपलब्ध होता है<sup>१७</sup>।

महासाधिक बुद्ध एवं बोधिसत्त्व को 'उपपादुक' मानते थे, सर्वास्तिवादी जरायुज। 'उपपादुक', 'औपपादुक', 'औपपातिक', अथवा 'उपपत्तिक' सत्त्वों की बौद्ध साहित्य में अनेकत्र चर्चा उपलब्ध होती है। जो सत्त्व सकृत् उत्पन्न होते हैं, जिनकी इन्द्रियाँ अविकल और अहीन हैं और जो सर्व अग-प्रत्यग से उपेत हैं, इन्हें उपपादुक कहते हैं क्योंकि वह उपपादन-कर्म में प्रवीण हैं, क्योंकि वह सकृत् (कलिलादि अनुक्रम से नहीं, शुक-शोणित उपादान के बिना) उत्पन्न होते हैं। देव, नारक, अन्तराभव ऐसे सत्त्व हैं<sup>१८</sup>।

१६-३० दत्त, महायान, पृ० १०९।

१७-मिलिन्द, पृ० १३७-४०।

१८-कोश, ३, पृ० २७-२८।

सर्वास्तिवादियों के अनुसार चरमभक्तिक बोधिसत्त्व को उपपत्तिवशित्व प्राप्त होता है, किन्तु तब भी वह जरायुजोपपत्ति पसन्द करते हैं। इसके दो कारणों का निर्देश किया गया है। यह देखकर कि मनुष्य होकर भी बोधिसत्त्व ने सिद्धि प्राप्त की है, मनुष्यों का उत्साह बढ़ता है। यदि बोधिसत्त्वों की जरायुजोपपत्ति न होती तो लोगों को उनके कुल का ज्ञान न होता और वे कहते 'यह मायावी कौन है, देव या पिशाच ?' वैसे भी अन्य तीर्थिक तथागत को मायावी बताते हैं। दूसरे, बोधिसत्त्व जरायुजयोनि से इसलिए उत्पन्न होते हैं कि निर्वाण के अनन्तर उनकी शरीर-धातु का अवस्थापन हो सके। इन शरीर-धातुओं की पूजा से हजारों मनुष्य तथा अन्य सत्त्व स्वर्गपवर्ग का लाभ करते हैं। यह स्मरणीय है कि औपपादुक सत्त्वों का शरीर बाह्य बीज के अभाव से मृत्यु के पश्चात् निरवशेष लुप्त हो जाता है।

संक्षेपतः यह कहा जा सकता है कि सभी हीनयानी यह मानते थे कि साधकों की तीन कोटियाँ हैं—श्रावक, प्रत्येक-बुद्ध, तथा बोधिसत्त्व। श्रावक पुण्यात्मा पुरुष हैं जो बुद्ध का उपदेश प्राप्त कर अर्हत्त्व तक प्रगति करते हैं। प्रत्येक बुद्ध बोधि प्राप्त करते हैं, किन्तु वे न शिष्य होते हैं, न गुरु। बोधिसत्त्व अनेक जन्मों में अर्जित पुण्य और ज्ञान के सहारे अपनी परमभक्तिक विशिष्ट रूप-काय प्राप्त करते हैं तथा सम्यक् सम्बुद्ध हो कर अपने विलक्षण ज्ञान, बल, महाकरुणा आदि के द्वारा अर्हत् और प्रत्येक-बुद्ध से विशिष्ट होते हैं। स्थविरवादी और सर्वास्तिवादी बुद्ध की एक मनुष्योचित, जरायुज और विपाकज 'रूप-काय' अथवा भौतिक देह मानते थे तथा उसके अतिरिक्त एक 'धर्म-काय' जो कि तथागत की उपदेश-राशि अथवा उनके विशुद्ध गुणों का नाम था। महासाधिक बुद्ध और बोधिसत्त्व को सर्वथा लोकोत्तर उपपादुक एव अधिष्ठानऋद्धि सम्पन्न मानते थे और उनकी लोक-दृष्टि देह को मायिक अथवा 'निर्मित' तथा उनकी वास्तविक 'रूप-काय' को माहायानिक 'सम्भोग-काय' के सदृश अनन्त और अमर मानते थे।

महासाधिक 'रूप-काय' पूर्व-पुण्यों का परिणाम, अत्यन्त विशुद्ध, अनन्त प्रभामय, तथा अधिष्ठानिक ऋद्धि के द्वारा यथेष्ट स्थान पर यथेष्ट रूप-धारण में समर्थ है। यही माहायानिक 'सम्भोग-काय' का पूर्व-रूप है। ललितविस्तर, सद्धर्मपुष्परीक आदि सूत्रों में इसका नामतः उल्लेख नहीं है, किन्तु बुद्ध-काय की समस्त लोक-धातुओं को आलोकित करनेवाली प्रभास्वरता का इनमें बहुधा वर्णन किया गया है। महासाधिक 'निर्माणकाय' का महायान में सर्वथा स्वीकार कर लिया गया है। 'धर्म-काय' का 'धर्म' के साथ महायान में पुनर्व्याख्यान हुआ। 'धर्मता' या परमार्थ को ही अन्ततः 'स्वाभाविक-काय' अथवा धर्म-काय कहा गया।

## महायान-सूत्र और शास्त्र

सद्धर्मपुण्डरीक के 'तथागतायुष्ममाण' नाम के पन्द्रहवें परिवर्त में तथागत बोधिसत्त्वों से कहते हैं—“तेन हि कुलपुत्रा. शृणुध्वमिदमेवरूप ममाविष्ठानबलाधान यदयं कुलपुत्रा. सदेवमानुषासुरो लोक एवं सजानीते । साम्प्रत भगवता शाक्यमुनिना तथागतेन शाक्यकुलादभिनिष्क्रम्य गयाह्वये महानगरे बोधिमण्डवराग्रगतेनानुत्तरा सम्यक्सम्बोधिरभिसम्बुद्धेति । नैव द्रष्टव्यम् । अपि तु खलु पुन. कुलपुत्रावहूनि मम कल्पकोटिननयुतशतसहस्राप्यनुत्तरां सम्यक्सम्बोधिमभिसम्बुद्धस्य—यत. प्रभृत्यहं कुलपुत्रा अस्या सहाया लोकघातौ सत्त्वानां धर्मं देशयाम्यन्येषु च लोकघातुकोटिनयुतशतसहस्रेषु । ये च मया कुलपुत्रा अत्रान्तरा तथागता अर्हन्त सम्यक्सम्बुद्धा परिणीता. दीपकरतथागतप्रभृतयस्तेषां च तथागतानामर्हता सम्यक्सम्बुद्धानां परिनिर्वाणानि मयैव तानि कुलपुत्रा उपायकोशल्यधर्मदेशनाभिनिर्हारनिर्मितानि । तावच्चिराभिसम्बुद्धो परिमितायुष्ममाणस्तथागत. सदा स्थित । अपरिनिर्वृतस्तथागतपरिनिर्वाणमादर्शयति वैनैयवशेन” ।”

अर्थात् असंख्य कल्प पहले ही बुद्ध ने बुद्धत्व प्राप्त कर लिया था । उनकी आयु अपरिमित है तथा उन्होंने वस्तुतः अभी परिनिर्वाण में प्रवेश नहीं किया है । अथवा यह कहा जाय कि उन्होंने ससार और परिनिर्वाण के भेद से व्यतीत सत्य का साक्षात्कार किया है । तथापि वे नानारूपों में प्रकट होकर लोक-हित के लिए उपदेश करते हैं । यह मत पूर्वोक्त महासाधिक मत का अनुवाद-सा प्रतीत होता है । ‘एतादृशं ज्ञानबलमभेद प्रभास्वर यस्य न कश्चिदन्त आयुश्च मे दीर्घमनन्तकल्पं समुपाजितं पूर्वं चरित्व चर्यामि” ॥’

सुवर्णप्रभास-सूत्र में भी कहा गया है कि अर्चा के लिए बुद्ध के शरीर की सरसों भर भी घातु प्राप्त नहीं हो सकती क्योंकि उनकी देह मानव-देह नहीं है । बुद्ध की केवल धर्म-काय वास्तविक है, लोक-समक्ष प्रकाशित उनका शरीर निर्माण-काय है<sup>१९</sup> । यह स्मरणीय है कि सुवर्णप्रभास के इ-चिंग के अनुवाद में तथा उड़गुरी अनुवाद में तीनों कायो पर एक अध्याय उपलब्ध होता है<sup>२०</sup> ।

१९—सद्धर्मपुण्डरीक (कलकत्ता, १९५३), पृ० २०६-७ ।

२०—वही, पृ० २१३ ।

२१—दे०—ऊपर ।

२२—त्रिकाय पर ब्र०—नोबेल, सुवर्ण प्रभासोत्तमसूत्र, (लाइसेन, १९५८), जि०

१, पृ० ४१ प्र० ।

पहले कहा जा चुका है कि प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में प्राचीनतम अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता है। इसमें केवल रूप-काय तथा धर्म-काय का उल्लेख मिलता है। रूप-काय पूर्व-कर्म का विपाक है, किन्तु विशिष्ट-गुण-शाली है। नागार्जुन के प्रज्ञापारमिता शास्त्र में भी दो कायों का उल्लेख है। रूप-काय मानव-काय है जो शाक्य-कुल में उत्पन्न हुई थी। धर्म-काय का आविर्भाव राजगृह में हुआ था<sup>२३</sup>। चीनी परिनिर्वाणसूत्र या सन्धिनिर्माचन सूत्र में नागार्जुन की प्रदर्शित दिशा का ही अनुसरण किया गया है। यह सम्भव है कि नागार्जुन के 'सत्य-द्वय' की दृष्टि से रूप-काय और सम्भोग-काय का भेद अनुल्लेख्य है। पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता के आधार पर उसके विशद प्रतिपादन के लिए 'अभिसमयालङ्कारकारिका' की रचना हुई थी। पीछे पञ्चविंशति-साहस्रिका स्वयं इन कारिकाओं के अनुसार 'सशोषित' की गयी। यह सशोषित नस्करण ही इस समय संस्कृत में उपलब्ध होता है। इसमें बुद्ध की अनन्त ज्योतिर्मय देह का 'आसेचनक आत्मभाव' के नाम से वर्णन किया गया है। पञ्चविंशति-साहस्रिका में 'साम्भोगिक-काय' का पीछे संयोजित उल्लेख प्राप्त होता है। इसके अनुसार बोधिसत्त्व बोधि के अनन्तर व्यञ्जनानुव्यञ्जन-युक्त भास्वरकाय के सहारे बोधिसत्त्वों को महायान का उपदेश देते हैं जिससे उनकी धर्म में अभिरुचि हो। यही सम्भोग-काय है।

मैत्रेयनाथ की अभिसमयालङ्कारकारिका में चार कायों का वर्णन है—स्वभाविक-काय जो पारमार्थिक है, धर्म-काय जो बुद्धोंकी अपने लिए काय है, सम्भोग-काय जो समुन्नत बोधिसत्त्वों के उपदेश के लिए है, तथा निर्माण-काय जो श्रावकों के उपदेश के लिए है<sup>२४</sup>। इनमें पिछली तीन काय सांवृत हैं। बोधिसत्त्व की समस्त चर्या निर्माण-काय के द्वारा सम्पन्न होती है। यह निर्माण-काय वस्तुतः धर्म-काय से भिन्न नहीं है।

लंकावतार सूत्र में धर्मता बुद्ध, निष्यन्दबुद्ध, तथा निर्माणबुद्ध का उल्लेख प्राप्त होता है<sup>२५</sup>। यहाँ कहा गया है कि चित्तमात्रता का बोध होने पर निर्माणकाय का लाभ होता है। निर्माणकाय कर्म-प्रभव नहीं है और न उसमें क्रिया अथवा संस्कार हैं। निर्माणकाय बल, अभिज्ञा, एवं वशित्व से युक्त है। निर्माणकाय के द्वारा ही बुद्ध देशान्तर-रूप तथागन-कृत्य सम्पादित करते हैं। इस निर्माणकाय की योगि-गण-प्रसिद्ध निर्माण-चित्त ने तुलना करनी चाहिए। 'निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात्' इस योग-सूत्र पर

२३-२०—पूत, सिद्धि, जि० २, पृ० ७८४-८५।

२४-अभिसमयालङ्कारालोक, पृ० ५२३ प्र०।

२५-लंकावतार, पृ० २८, ३४, ५७।

व्यास-भाष्य में कहा गया है—‘अस्मितामात्र चित्तकारणमुपादाय निर्माणचित्तानि करोति ततः सचित्तानि भवन्ति ।’ इसके विवरण में तत्त्ववैशारदी में उद्धृत पुराण-वाक्य दर्शनीय है—“एकस्तु प्रभुशक्त्या वै बहुधा भवतीश्वर । भूत्वा यस्मात्तु बहुधा भवत्येकः पुनस्ततः ॥ तस्माच्च मनसो भेदा जायन्ते चैत एव हि । एकधा स द्विधा चैव त्रिधा च बहुधा पुनः ॥ योगीश्वर शरीराणि करोति विकरोति च । प्राप्नुयाद्विषयान् कैश्चित्कैश्चिदुग्र तपश्चरेत् ॥ सहरेच्च पुनस्तानि सूर्यो रश्मिगणानिव ॥” सांख्य-परम्परा के अनुसार निर्माणचित्त के अधिष्ठान के द्वारा ही कपिल ने ज्ञान का उपदेश किया । वार्तिककार ने विष्णु आदि के अशावतारों को निर्माणचित्त कहा है । योग-शास्त्र में पाँच प्रकार के निर्माण-चित्तों का उल्लेख है जिनमें ध्यानजन्य निर्माण-चित्त कर्माशयहीन होते हैं । सम्भोगकाय के स्थान पर लकावतार में निष्यन्दबुद्ध अथवा धर्मतानिष्यन्द बुद्ध का उल्लेख है । इस देह का उपयोग परिकल्पित लक्षण तथा परतन्त्र-लक्षण के उपदेश में होता है । सब पदार्थों की स्वप्नवत्ता समझाने तथा प्रज्ञापारमिता अथवा सद्धर्मपुण्डरीक के उपदेश के लिए बुद्ध इस देह का आश्रय करते हैं । इस उल्लेख से निष्यन्दबुद्ध का ज्योतिर्मय, आसेचनक काय से सम्बन्ध स्पष्ट हो जाता है । इस देह को ‘विपाकज’ माना जाता है । बोधिसत्त्वों के पूर्व पुण्यो से यह अर्जित है । इसी कारण इसका नाम सम्भोगकाय प्रसिद्ध हुआ । महायानसूत्रालंकार के अनुसार बुद्ध-काय त्रिविध है । ‘स्वाभाविकधर्म-काय आश्रयपरावृत्तिलक्षण है । साम्भोगिक (काय) जिससे (बुद्ध) परिषद्-मण्डलों में धर्म-सम्भोग करते हैं । नैर्माणिक जिस निर्माण से (बुद्ध) सत्त्व-हित करते हैं । इनमें साम्भोगिक (काय) सब लोक-धातुओं में परिषद्-मण्डल, बुद्ध-क्षेत्र, नाम, शरीर और धर्मसम्भोग-क्रिया के द्वारा विभिन्न है । स्वाभाविक (काय) सब बुद्धों की निर्विशेषक होने के कारण सम है, दुर्ज्ञेय होने के कारण सूक्ष्म है, तथा साम्भोगिक-काय से सम्बद्ध होकर सम्भोग-विभुत्व एव यथेष्ट भोग-दर्शन में हेतु है । नैर्माणिक-काय बुद्ध-निर्मित है तथा उसके अप्रमेय-प्रभेद है । साम्भोगिक स्वार्थसम्पत्तिलक्षण है, नैर्माणिक परार्थसम्पत्तिलक्षण । इस प्रकार स्वार्थ और परार्थ दोनों का सम्पन्न होना यथाक्रम साम्भोगिक और नैर्माणिक कायों में प्रतिष्ठित है । निर्माण-काय वीणा-वादन आदि शिल्प, जन्म (परिग्रह), सम्बोधि निर्वाण आदि के प्रदर्शन के द्वारा शिष्यों को मुक्त करने का महान् उपाय है । इन तीन कायों से बुद्धों का सर्व-काय-संग्रह मानना चाहिए । इनसे स्वार्थ, परार्थ और उनका आश्रय निर्दिष्ट हो जाता है । ये तीनों काय आश्रय, आशय और कर्म से निर्विशेष हैं । धर्म धातु से अभिन्न होने के कारण उनका आश्रय समान है । पृथक् बुद्धाशय का अभाव है । कर्म तीनों के साधारण हैं । इन तीन कायों में तीन प्रकार की नित्यता समझनी चाहिए

जिसके कारण तथागत नित्य-काय कहलाते हैं। स्वाभाविक काय की स्वभाव से नित्य होने के कारण प्रकृति से नित्यता है, साम्भोगिक की धर्म-सम्भोग के अविच्छेद के कारण अलसमनत. (अच्युतित.) नित्यता है, नैर्माणिक की अन्तर्व्यय में पुन-पुन निर्मिति दृष्ट होने के कारण प्रवन्ध-नित्यता है<sup>२९</sup>।

वित्तप्लिमाश्रतासिद्धि मे वसुवन्धु का कहना है<sup>३०</sup>—‘स एवानास्रवोधातुरचिन्त्यः कुशलोध्रुवः। सुखो विमुक्तिकायोऽसौ धर्मारव्योऽयं महामुने’ ॥ धर्मकाय अनास्रव धातु है, अचिन्त्य, कुशल ध्रुव, सुख, विमुक्तिकाय। यह परिनिष्ठित और अनास्रव-धातु आश्रयपरावृत्ति का फल है। बोधिसत्त्व के बुद्ध बनने में अनित्य और सास्रव स्कन्धों की परावृत्ति होकर प्रवन्धनित्य, अनास्रव स्कन्धों की प्राप्ति होती है। यही तथागत की सुवर्ण-काय है। ‘आश्रयस्य परावृत्ति सर्वसङ्कल्पवर्जिता। ज्ञान लोकोत्तरं चैतद्वर्मकायो महामुने।’ काय त्रिविध अर्थ का सकेत करता है—स्वभाव, आश्रय, तथा सञ्चय। धर्मकाय में पाँच धर्म सगृहीत हैं—अनास्रव धर्म-धातु तथा चार ज्ञान। स्वाभाविक-काय सब धर्मों का सम स्वभाव है, शान्त और प्रपञ्चातीत तथा अन्य कायों का आश्रय। इसे धर्म-काय भी कहा गया है। सम्भोग-काय द्विविध है—स्व-सम्भोग-काय तथा परसम्भोगकाय। स्व-सम्भोग-काय तीन असह्येय कल्पों में अजित पुण्य और ज्ञान के सम्भार से निर्वर्तित अनन्त भूत-गुण-सम्पन्न शुद्ध, नित्य और व्यापक रूप-काय है। सन्नति-रूप होने के कारण यह स्वाभाविक-काय से भिन्न है। यह विपुल धर्म-मुस का शाश्वत भोग करती है। समता-ज्ञान में तथागत पर-सम्भोग-काय को दस भूमियों के बोधिसत्त्वों के लिए प्रकट करते हैं। यह विभूतियाँ प्रकाशित करती हैं, धर्म-चक्र प्रवर्तित करती हैं, और सशय-सूत्र छिन्न करती हैं कि बोधिसत्त्व धर्म-मुस का सम्भोग करें। कृत्यानुष्ठानज्ञान के मध्य में तथागत असह्य और विविध निर्माण-काय प्रतिभासित करते हैं। ये काय अलब्ध-भूमिक बोधिसत्त्व तथा दोनों यानों के पृथग्जनों को उनके आशय के अनुकूल धर्म-देशना से हित-मुख पहुँचाते हैं।

दोनों ही सम्भोग-काय रूप-काय हैं। यह रूप अत्यन्त सूक्ष्म, विशुद्ध और सीमाहीन होते हुए भी सप्रतिष्ठ है। दोनों कायों में वर्ण-रूप-संस्थान तथा शब्द है। किन्तु स्व-सम्भोग-काय में महापुरुष लक्षण नहीं है। परसम्भोगकाय में निर्माणकाय के समान चित्त अपना वास्तविक नहीं है। स्वसम्भोगकाय में चित्त, चैत, और रूप तीनों वास्तविक

२९—भूवाल्मीकि, पृ० ४५-४६।

२७-३०—लेवि, वित्तप्लिमाश्रतासिद्धि, पृ० ४३-४४, पूर्व, तिद्धि, जि० २,

पृ० ६९६ प्र०।

हैं। चैत यहाँ पर चार ज्ञान है—आदर्श-ज्ञान, समताज्ञान, प्रत्यवेक्षणाज्ञान, तथा कृत्यानुष्ठानज्ञान<sup>२८</sup>।

### बोधिसत्त्व—हीनयान में और महायान में

‘बोधिसत्त्व’ शब्द का ‘भावी बुद्ध’ के लिए प्रयोग प्राचीन पालि साहित्य में, बह्वन स्थानों पर उपलब्ध होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि पहले इसका प्रयोग केवल सम्बोधि से पूर्व शाक्यमुनि को सूचित करने के लिए ही होता था। शाक्यमुनि के असंख्य पूर्व-जन्मों की जातक-साहित्य के द्वारा प्रसिद्धि होने पर बोधिसत्त्व-चरित भी विस्तृततर हो गया। साथ ही शाक्यमुनि के अतिरिक्त अन्य अतीत बुद्धों की कल्पना के कारण सम्बोधि से पूर्व अवस्था में उनके लिए भी बोधिसत्त्व शब्द का प्रयोग हुआ। प्राचीन पालि सन्दर्भों में सात बुद्धों के नाम मिलते हैं—विपस्सी, सिखी, वेस्सभू, ककुसन्ध, कोनागमन, कस्सप, और गेत्तम। दीघनिकाय के महापदानुत्तन्त में इन बुद्धों के विषय में सूचना दी गयी है तथा उनके उत्पाद का समय और उनकी जाति, गोत्र, आयु, बोधि-वृक्ष, श्रावक-युग, श्रावक-सन्निपात, अग्र-उपस्थाता, माता-पिता तथा जन्म-स्थान का उल्लेख है। इसके अनन्तर विपस्सी बुद्ध का जीवन-चरित विस्तार से बताया गया है जो कि सभी मुख्य बातों में शाक्यमुनि के सदृश है। यह कहा गया है कि सभी बुद्धों की जीवनी समान होती है, केवल विस्तर-भेद ही उनमें पाया जाता है। बुद्धों के जीवन की यह व्यापक समानता ‘धम्मता’ (=धर्मता) कही गयी है। यह धर्मता है कि बोधिसत्त्व तुषित-लोक से च्युत होकर स्मृति-सम्प्रजन्य युक्त अवस्था में ही मातृ-कुक्षि में प्रवेश करते हैं। अन्य निर्दिष्ट धर्मताएँ इस प्रकार हैं—बोधिसत्त्व के मातृ-कुक्षि में प्रवेश के समय समस्त लोको में सहसा अनन्त प्रकाश फैल जाता है, चार देवपुत्र गर्भ में बोधिसत्त्व की रक्षा करते हैं। उस समय उनकी माता शील का पालन करती है, काम-राग से मुक्त होती है, और सब प्रकार से सुखी तथा नीरोग होती है। गर्भस्थ बोधिसत्त्व को उनकी माता स्पष्ट देख पाती है। बोधिसत्त्व के जन्म के सप्ताह के अनन्तर उनकी माता का देहान्त हो जाता है और वह तुषित-लोक में उत्पन्न होती है। बोधिसत्त्व का जन्म ठीक दस मास गर्भ में रहकर होता है तथा उनके प्रसव के समय उनकी माता खड़ी रहती है। प्रसव के अनन्तर बोधिसत्त्व का पहले देवता और पीछे मनुष्य प्रतिग्रहण करते हैं। नव-जात बोधिसत्त्व को चार देवपुत्र उनकी माता के मामने स्थापित करते हैं। जब बोधि-सत्त्व का जन्म होता है उन पर और उनकी माता पर अन्तरिक्ष से दो उदक-धाराएँ



गिरती हैं—एक गीत और एक उष्ण। तत्काल उत्पन्न बोधिसत्त्व सात पग धरते हैं तथा वाग् उच्चारित करते हैं 'मैं लोक में श्रेष्ठ हूँ, यह अन्तिम जन्म है, अब पुनर्भव नहीं होगा।' उनके जन्म के समय पुन अनन्त ज्योति प्रकट होती है। खुद्दकनिकाय के अन्तर्गत बुद्धवस में शाक्यमुनि के पूर्व चौबीस बुद्धों का वर्णन किया गया है। नये नाम इस प्रकार हैं—दीपकर, कोण्डञ्ज, मगल, सुमन, रेवत, सोभित, अनोमदस्सी, पटुम, नारद, पटुमुत्तर, समेध, सुजात, पियदस्सी, अत्यदस्सी, धम्मदस्सी, सिद्धत्थ, तिस्स और फुस्स।

बुद्धघोष की जातकट्ठवग्गना की निदानकथा में बोधिसत्त्व की चर्या का वर्णन उस समय से किया गया है जब सुमेध ब्राह्मण ने दीपकर बुद्ध के युग में बुद्धत्व के लिए सकल्प (अभिनीहार) किया। बुद्धत्व का सकल्प सिद्ध होने के लिए आठ बातों की आवश्यकता होती है—मनुष्यत्व, पुरुषत्व, हेतु, शास्त्रदर्शन, प्रव्रज्या, गुण-सम्पत्ति, अधिकार तथा छन्द। नाना जन्मों में दस पारमिताओं की भावना के द्वारा ही यह सकल्प चरितार्थ होता है। पालि 'पारमी' भाव-वाचक है और उसके अर्थ हैं 'परमत्व', श्रेष्ठ्य, पूर्णत्व। इस अर्थ में 'पारमी' शब्द का प्रयोग प्राचीन सन्दर्भों में भी उपलब्ध होता है। जातकादि साहित्य में 'दस पारमियो' (=दस पारमिताएँ) का वर्णन मिलता है। ये दस पारमिता इस प्रकार हैं—दान-पारमी, सील, नेक्खम्म, पञ्जा, विरिय, खन्ति, सच्च, अधिट्ठान, मेत्ता, उपेक्षा। ये ही हृदय में प्रतिष्ठित बुद्ध-कारक धर्म हैं। खुद्दकनिकाय के अन्तर्गत चरियापिटक के ३५ जातको में पारमिताओं की भावना ही उदाहृत है।

सर्वास्तिवादी अभिधर्मकोण के अनुसार बोधिसत्त्व-सञ्ज्ञा उन समय से होती है जब से ३२ महापुरुषलक्षणों के निर्वर्तक कर्म का करना प्रारम्भ होता है। तब से बोधिसत्त्व सदा उच्चकुल में उत्पन्न होता है, पूर्णेन्द्रिय होता है, पुरुष होता है, जाति-स्मर होता है, और अवैवर्तिक होता है। अन्तिम सौ कल्पों में बोधिसत्त्व जम्बू-द्वीप में ही होते हैं। उनकी देह के एक-एक लक्षण सौ-सौ पुण्यों से उत्पन्न होते हैं। कृपापूर्वक सबको नम्र कुछ देकर उनकी दानपारमिता पूरी होती है। विना कोप के अगच्छेद भी सहने में उनकी क्षान्ति और शील की पारमिता पूरी होती है। एक पैर पर सड़े होकर सात अहोरात्र निप्य बुद्ध की स्मृति में उनकी वीर्य-पारमिता पूर्ण होती है। उनके अनन्तर ध्यान और प्रज्ञा की पारमिताएँ उनमें भावित होती हैं। बोधिसत्त्व गर्भ में प्रवेश, स्थिति और निष्क्रमण सम्प्रज्ञानपूर्वक करते हैं। तीन 'असंख्य'-कल्पों में बुद्धत्व प्राप्त होना है।

महासाधिक लोकोत्तरवादियो ने बुद्ध के साथ बोधिसत्त्व को भी लोकोत्तर बताया। उनके मत से बोधिसत्त्व श्वेत-गज के रूप में मातृ-गर्भ में प्रवेश करते हैं, तथा जरायुजो के समान उनका गर्भ में क्रमशः विकास नहीं होता। वे पूर्णेंद्रिय रूप में ही गर्भस्थ होते हैं तथा मातृ-कुक्षि के दाहिनी ओर से उनका प्रसव होता है। अपनी चर्या के दूसरे असंख्येय-कल्प से वे आर्यत्व प्राप्त करते हैं तथा उनमें कामसज्ञा, व्यापाद-सज्ञा, एव विहिंसा-सज्ञा उत्पन्न नहीं होती। सब सत्त्वों के 'परिपाचन' का प्रणिधान किये होने के कारण बोधिसत्त्व दुर्गति में भी जन्म-ग्रहण करने का सकल्प करते हैं। अपने ऐश्वर्य से वे यह सकल्प पूरा कर सकते हैं। प्रथम असंख्येय-कल्प में बोधिसत्त्व 'अनियत' होते हैं, दूसरे में 'नियत', तीसरे में 'व्याकृत'।

महावस्तु में लोकोत्तरवाद की दृष्टि से बोधिसत्त्व की चर्या का विस्तृत वर्णन किया गया है जिसमें उसकी अलौकिकता, पारमिताओं तथा 'भूमियों' का विवरण प्राप्त होता है। स्थविरवाद और सर्वास्तिवाद तथा प्राचीन आगमों में बोधिसत्त्व को विलक्षण और अद्भुत महापुरुष मानते हुए भी मनुष्य माना जाता था, किन्तु महासाधिकों ने उनका सर्वथा अलौकिक विवरण दिया है। बोधिसत्त्व औपपादुक हैं, लोकानुवर्तन के कारण ही मनुष्यवत् प्रतीत होते हैं, उनका 'रूप' 'मनोमय' है, अथवा, एकव्यावहारिकों के मत से, उनमें 'रूप' है ही नहीं। वैतुल्यको ने यहाँ तक कह दिया कि तुषितलोक से मायादेवी के गर्भ में केवल एक निर्माण-काय का ही अवतार हुआ।

महायान में हीनयान की बोधिसत्त्व-व्रिपयक दृष्टि का स्वाभाविक विकास पाया जाता है। हीनयान में बुद्ध और बोधिसत्त्व असाधारण माने जाते थे और उनके आदर्श तथा मार्ग का सफल अनुकरण सबके लिए सम्भव नहीं माना जाता था। दूसरों ओर असाधारण होते हुए भी बोधिसत्त्व मनुष्य-कोटि से उत्तीर्ण नहीं हैं। और फिर एक से अधिक बुद्ध और बोधिसत्त्व स्वीकार करते हुए भी हीनयान में अनागत बुद्धों का तथा वर्तमान बोधिसत्त्वों का स्थान नगण्य है। महायान में महासाधिक-दर्शित मार्ग से बुद्ध और बोधिसत्त्वों की असाधारणता स्पष्ट ही अलौकिकता में परिवर्तित हो गयी, किन्तु दूसरी ओर उनका आदर्श सबके लिए अनुकरणीय बताया गया। वर्तमान बोधिसत्त्व और भावी बुद्धों का ही महायान में प्राधान्य है। यह युक्तियुक्त भी लगता है कि जिस मार्ग का बुद्ध ने स्वयं अनुसरण किया उसी का उनके अनुगामी भी करें। बोधिसत्त्व-चर्या में पारमिताओं और भूमियों के सिद्धान्त का महायान में विशेष विकास हुआ।

हीनयान मुख्यतः भिक्षुओं का धर्म है। अर्हत्त्वप्रार्थी श्रावकगण प्रव्रज्या और उपसम्पदा ग्रहण कर विनय के अनुशासन का पालन करते हुए शीलविशुद्धि पूर्वक समय

और विपश्यना के द्वारा मार्ग में प्रवेश करते थे। उनके विकास की चार अवस्थाएँ अथवा 'भूमियाँ' प्रसिद्ध थी—स्रोतआपन्न, सकृदागामी, अनागामी, तथा अर्हत्। प्रत्येक मार्ग के फल-प्राप्त और 'प्रतिपन्नक' में भेद करने से चार के स्थान पर आठ आर्य पुद्गल गिने जा सकते हैं।

महायान में बोधिसत्त्व-चर्या के अभिलाषी एक ओर हीनयान-प्रसिद्ध विनय के नियमों को भी प्रायः अनुपालनीय मानते थे, दूसरी ओर पारमिताओं की पूर्ति को भी, जिसका भिक्षु-जीवन से विशेष अभिसम्बन्ध नहीं है। बहुत समय तक महायान का कोई अपना विशिष्ट बोधिसत्त्व-विनय नहीं था। इ-चिंग का कहना है कि हीनयान तथा महायान का एक ही विनय है। अतः माहायानिक सूत्र और शास्त्रों में 'बोधिसत्त्वों' को कई स्थलों पर चेतावनी दी गयी है कि वे विनय को अवहेलनीय न समझे। शान्तिदेव के द्वारा उपायकौशल्यसूत्र से उद्धृत ज्योतिर्माणवक की कथा इस प्रसंग में स्मरणीय है। ज्योतिर्माणवक ने स्त्री पर करुणा कर अपना ४२,००० वर्ष का ब्रह्मचर्य खण्डित कर दिया। 'पश्य कुलपुत्र यदन्येषा निरयसवर्तनीय कर्म तदुपायकुशलस्य बोधिसत्त्वस्य ब्रह्मलोकोपपत्तिसवर्तनीयमिति'। (शिक्षा, पृ० १६७)।

प्रारम्भ में विनय-भेद न होते हुए भी बोधिसत्त्वचर्या के आग्रह से क्रमशः महायानियों के लिए एक विशिष्ट आचरण का आदर्श अकुरित हुआ। 'करुणा' और 'अहिंसा' का कठोर विरागता की अपेक्षा इसमें उत्कृष्टतर स्थान था। मांस-भक्षण का निषेध इसी प्रवृत्ति का फल मानना चाहिए। शान्तिदेव ने एक बोधिसत्त्वप्राप्तिमोक्षसूत्र को उद्धृत किया है। चीनी बुद्धजातकसूत्र तथा शिक्षासमुच्चय भी एक प्रकार से बोधिसत्त्व-विनय कहे जा सकते हैं।

महायान में उपासकों का स्थान ऊँचा उठ गया। बौद्ध विहारों में भी कदाचित् महायान की भावुकता तथा 'उपायकौशल' के सिद्धान्त से समर्थित अपवाद-परायणता के द्वारा नियम-शैथिल्य का प्रचार हुआ। कश्मीर में अनेक विहारों में भिक्षुओं के कलत्र-पुत्र आदि की चर्चा राजतरंगिणी में प्राप्त होती है। महायान की तान्त्रिक-शास्त्रों के विकास से उस प्रकार की प्रवृत्ति को विशेष बल मिला।

हीनयान में चतुर्भूमिक आर्य-मार्ग प्रसिद्ध है जिसका पहले उल्लेख किया जा चुका है। महाव्युत्पत्ति में श्रावक-चर्या का प्रकारभेद तथा नाम-भेद के साथ उन प्रकार सग्रह प्रदर्शित किया है—स्रोत-आपन्न, सप्पट्ठभ-परम, कुलकुल, सकृदागामी, एक-दोचिह्न, अनागामी, अन्तरापरिनिर्वाणी, उपपद्यपरिनिर्वाणी, नाभिन्स्कारपरिनिर्वाणी, अन्निमस्कारपरिनिर्वाणी, उर्ध्वमोक्ष, कायमाक्षी, श्रदान्तारी, धर्मान्तारी, श्रद्धा-

विमुक्त, दृष्टिप्राप्त, समयविमुक्त, असमयविमुक्त, प्रज्ञाविमुक्त, उभयतोभागविमुक्त । इसके अतिरिक्त महाव्युत्पत्ति में सात श्रावक-भूमियों का उल्लेख भी मिलता है— शुक्ल-विदर्शना-भूमि, गोत्रभूमि, अष्टमकभूमि, दर्शनभूमि, तनुभूमि, वीतरागभूमि, कृतावीभूमि । पहली भूमि स्पष्ट ही पृथग्जन-भूमि है जब कुशल-मूलो का सचय होता है । गोत्रभू की अवस्था को कही पृथग्जन और कही आर्य की अवस्था कहा गया है । तीसरी और चौथी भूमियाँ स्रोत-आपत्ति का मार्ग और फल है । आर्य-सत्त्वों के बोध के द्वारा इनका लाभ होता है । अभिधर्मकोश में इस बोध के १६ क्षण प्रतिपादित किये गये हैं । सकृदागामी की अवस्था ही राग, द्वेष और मोह की तनु-भूमि है । अनागामी की अवस्था वीतरागभूमि है तथा अर्हत् की कृतावी भूमि ।

महावस्तु में, जो कि हीनयान और महायान का मध्यवर्ती है, बोधिसत्त्व की 'चार चर्याओं' और 'दस भूमियों' का निर्देश प्राप्त होता है । 'प्रकृतिचर्या' में बोधिसत्त्व के सहज गुण प्रकाशित करते हैं, 'अनुलोम चर्या' में इस सकल्प के अनुकूल वे कार्य सम्पन्न करते हैं, तथा 'अनिवर्तनचर्या' में वे उस सुदृढ भूमि को प्राप्त करते हैं जहाँ से पीछे लौटना नहीं होता । इसी भूमि में दीपकर बुद्ध ने बोधिसत्त्व की भावी बुद्धत्व-प्राप्ति का 'व्याकरण' अथवा भविष्यवाणी की थी । महावस्तु में निर्दिष्ट 'दस भूमियाँ' इस प्रकार हैं—दुरारोहा, बद्धमाना, पुष्पमण्डिता, रुचिरा, चित्तविस्तरा, रूपवती, दुर्जया, जन्म-निदेश, यीवराज्य, अभिवेक । इन भूमियों का विवरण महावस्तु में स्पष्ट और सुविविक्त नहीं है । बोधिचित्त के प्रणिधान से बोधिसत्त्वों की पहली भूमि का आरम्भ होता है । उनके पिछले पाप क्षीण हो जाते हैं, किन्तु सातवी भूमि तक वे 'पृथग्जन' ही रहते हैं । यह अवश्य है कि अपने लक्ष्य के वैशिष्ट्य के कारण उन्हें इस अवस्था में भी 'आर्य' अथवा 'प्राप्तमूल' कहा जा सकता है । पाप-कर्म की सम्भावना बोधिसत्त्व के लिए अभी भी बनी रहती है, किन्तु उनका पुण्य-साम्राज्य निरन्तर बढ़ता रहता है । आठवी भूमि से बोधिसत्त्व के कृत्य सर्वथा विशुद्ध हो जाते हैं । आठवी भूमि से अनिवर्तनीयता लागू होती है । अब से बोधिसत्त्व चक्रवर्ती राजा होकर धर्म का उपदेश करते हैं । अन्तिम जन्म-ग्रहण के लिए मातृ-गर्भ में प्रवेश के साथ दसवी भूमि का आरम्भ होता है ।

अष्टसाहस्रिका, पञ्चविंशतिसाहस्रिका तथा शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिताओं में 'भूमियों' का विवरण कुछ अधिक परिष्कृत और विकसित प्रतीत होता है । यह उल्लेखनीय है कि शतसाहस्रिका में दस हीनयानीय भूमियों के नाम दिये गये हैं— शुक्लविदर्शनाभूमि, गोत्रभूमि, अष्टमकभूमि, तनुभूमि, वीतरागभूमि, कृतावीभूमि, प्रत्येक बुद्धभूमि, बोधिसत्त्वभूमि, बुद्धभूमि । इनमें पहली सात भूमियाँ ऊपर निर्दिष्ट

महाव्युत्पत्ति की सूची में उल्लेख होती है। बोधिसत्त्व की भूमियों का परिनिष्पन्न विवरण 'दशभूमिकसूत्र' में मिलता है। इस सूत्र का चीनी अनुवाद ई० २०५-३१६ के बीच सम्पन्न हुआ था। 'बोधिसत्त्वभूमि', 'सूत्रालंकार' तथा 'मध्यमकावतार' में भूमि-विवेचन 'दशभूमिक सूत्र' का ऋणी है। हीनयान की साधना का पर्यवसान पुद्गल-नैरात्म्य के बोध के द्वारा अर्हत्त्व की प्राप्ति में होता है। यही हीनयान का चतुर्य मार्ग-फल अथवा सप्तमी भूमि है। इतनी प्रगति पहली छ. माहायानिक भूमियों में सम्पन्न होती है। इसके अनन्तरवर्ती चार भूमियों में महायान की धर्म-नैरात्म्य तथा बुद्धत्व की ओर विशिष्ट साधना अग्रसर होती है।

**बोधिसत्त्वचर्या**—बोधिसत्त्व की चर्या तीन भागों में विभक्त की जा सकती है—परिकर्म अथवा उपचार जो कि आध्यात्मिक महत्वाकांक्षा तथा तय्यारी की अवस्था हैं, पहली सात बोधिसत्त्व-भूमियाँ, अन्तिम तीन भूमियाँ। पहली अवस्था बोधिसत्त्व-भूमि में 'प्रवृत्तिचर्या' कही गयी है और द्विधा विभक्त की गयी है—गोत्रभूमि तथा अविमुक्तिचर्या। पूर्व-कर्म के सम्पिण्डित प्रभाव से व्यवस्थित नैतिक और आध्यात्मिक स्वभाव ही 'गोत्र' कहलाता है। महायान में सम्प्रस्थित होने के लिए एक विशेष प्रकार की अभ्युन्नत आध्यात्मिक प्रवृत्ति आवश्यक है—द्वेष-पराडम्बुल, सहिष्णु, करुण, भद्रशील। अमङ्गल का कहना है—'कारण्यमविमुक्तिश्च क्षान्तिश्चादि प्रयोगतः। समाचार शुभस्यापि गोत्रे लिङ्गं निरूप्यते ॥ चतुर्विध लिङ्ग बोधिसत्त्वगोत्रे। आदि-प्रयोगत एव कारण्य सत्त्वेपु। अविमुक्तिर्महायानधर्मक्षान्तिर्दुष्करचर्याया सहिष्णुतायै। समाचारश्च पारमितामयस्य कुशलस्येति'। (सूत्रालंकार, ३५) अर्थात् बोधिसत्त्वगोत्र के चार लक्षण हैं—प्राणियों पर करुणा, महायान के प्रति स्पृहा, और उत्साह, कठोर चर्या में सहिष्णुता, पारमितारूप कुशल-कर्म का आचरण। बोधिसत्त्व-गोत्र की तुलना मोने और जवाहिरात की खान से की गयी है। जैसे सुवर्ण-गोत्र प्रभूत, प्रभास्वर, निर्मल और कर्मण्य सुवर्ण का आश्रय होता है, ऐसे ही बोधिसत्त्व गोत्र अप्रमेय-कुशलमूलों का, ज्ञान का, क्लेश-निर्मल्य-प्राप्ति का, तथा अभिज्ञादिप्रभाव का आश्रय है। महारत्नगोत्र जात्य, वर्णसम्पन्न, सत्त्वानसम्पन्न, तथा प्रमाणनम्पन्न रत्नों का आश्रय है। बोधिसत्त्व-गोत्र भी महाबोधि, महाज्ञान, आर्यसमाधि, तथा जन-कल्याण का आश्रय है। (वही, पृ० १२-१३)।

अविमुक्ति अथवा अध्यात्म्य बुद्धत्व की अभीप्सा है। करुणा तथा प्रज्ञा का कुछ विनाश होने पर बार-बार यह आध्यात्मिक प्रेरणा उत्पन्न होती है तथा गोत्रमय व्यक्ति को बोधिसत्त्वोचित कर्मों के पास ले जाती है। महाव्युत्पत्ति में अविमुक्तिचर्याभूमि के

साथ चार अवस्थाओं का उल्लेख है—आलोकलब्ध, आलोकवृद्धि, तत्त्वार्थकदेशानु-  
प्रवेश, तथा आनन्तर्यसमाधि ।

पहली बोधिसत्त्वभूमि शुद्धाशयभूमि अथवा 'प्रमुदिता' है । इसमें पृथग्जनत्व छूट  
कर आर्यत्व का प्रारम्भ होता है तथा 'नियाम' की प्राप्ति होती है । स्पष्ट ही हीनयान की  
स्रोत आपत्ति से यह अवस्था तुलनीय है । इसमें बोधिचित्त के उत्पाद के द्वारा साधक  
परमार्थतः बोधिसत्त्व तथा सम्बोधिपरायण हो जाता है । उसके पाँच भय निवृत्त हो  
जाते हैं तथा वह अनेक "महाप्रणिधान" करता है—(१) सब बुद्धों के सर्वथा पूजन  
का, (२) बुद्धशासन के परिरक्षण का, (३) तुषित-भवन-वास से लेकर महापरि-  
निर्वाण तक सब बुद्ध-कर्मों के 'उपसक्रमण' का, (४) सब बोधिसत्त्वभूमियों और-  
पारमिताओं की चर्या का, (५) सब सत्त्वों के आध्यात्मिक 'परिपाचन' (विकास में  
सहायता) का, (६) सब लोकघातुओं और दिग्-विभागों के विभेद के प्रत्यक्ष का,  
(७) सब बुद्ध-क्षेत्रों के परिशोधन का, (८) महायान में अवतरण का, (९) अमोघ-  
घोषता का, (१०) जन्म-ग्रहण से महापरिनिर्वाण तक के कर्मों के लोकोपदर्शन का ।  
इसी भूमि से बोधिसत्त्व में भूमियों की परिशुद्धि के कारक दस-धर्मों का प्रकाश होता है—  
त्याग, करुणा, अपरिखेद, अमान, सर्वशास्त्राध्यायिता, विक्रम, लोकानुज्ञा, और धृति ।  
स्थानान्तर में इन धर्मों की दूसरी सूची इस प्रकार दी गयी है—अध्याशय, सर्वसत्त्व-  
समचित्तता, त्याग, कल्याण-मित्र-सेवना, धर्मपर्योषि, अभीक्ष्ण नैष्कर्म्य, बुद्धकायस्पृहा,  
धर्म-विवरण, मानस्तम्भननिर्घातन, सत्यवचन । बोधिसत्त्व बुद्धों का प्रत्यक्ष तथा उनके  
शासन का पालन करते हैं । विभिन्न भूमियों में इनमें नाना प्रभाव अथवा बलों का  
आविर्भाव होता है—निष्क्रमण का सामर्थ्य, समाधियों का बल, बुद्धों के दर्शन की  
शक्ति, निर्मित-कायों का पहिचानना, लोक-घातुओं को कैंपाना, अथवा अवभासित  
करना, निर्माण-काय प्रदर्शित करना, अनेक कल्पों तक जीवित रहना ।

दूसरी भूमि 'विमला' अथवा अधिशील-विहार कही गयी है । इसमें दस चित्ता-  
शयो के विकास से प्रतिष्ठा होती है—ऋजु, मृदु, कर्मण्य, दम, शम, कल्याण, असंसृष्ट,  
अनपेक्ष, उदार, और माहात्म्य । तीसरी भूमि अधिचित्त-विहार अथवा प्रभाकरी कही  
गयी है जिसमें भावनीय चित्ताशय इस प्रकार हैं—शुद्ध, स्थिर, निर्विद्, अविराग,  
अविनिवृत्, दृढ, उत्तप्त, अतृप्त, उदार और माहात्म्य । इस भूमि में बोधिसत्त्व ध्यान,  
ब्रह्म-विहार, अभिज्ञा आदि का अभ्यास करते हैं । उनके अक्रुगलमूल तथा दृष्टि-  
संयोजन सर्वथा नष्ट हो जाते हैं । यह स्मरणीय है कि विसुद्धिमग्न के अनुसार भी  
अधिचित्त-विहार अनागामिता को ले जाता है । पाच ओरम्भागीय संयोजनों का इस  
प्रकार क्षय हो जाता है ।

चौथी भूमि 'अर्चिष्मती' है, पाचवी 'सुदुर्जया', छठी अभिमुखी। ये तीनों अधिप्रज्ञ-विहार हैं। अर्चिष्मती में बोधिपाक्षिक धर्मों की भावना होती है, सुदुर्जया में आर्य-सत्यो की, अभिमुखी में प्रतीत्यसमुत्पाद की। अर्चिष्मती में प्रवेश दस 'धर्मालोकों' के द्वारा होता है। ये धर्मालोक नाना धातुओं में प्रतिवेद्य हैं—सत्त्वधातु, लोकधातु, धर्मधातु, आकाशधातु, विज्ञानधातु, कामधातु, रूपधातु, आरूप्यधातु, उदाराध्याश-पाधिमुक्तिधातु, माहात्म्याध्याशयाधिमुक्ति धातु। इस भूमि में सत्कायदृष्टि छूट जाती है। सुदुर्जया में प्रवेश चित्ताशयविशुद्धिसमता के लाभ के द्वारा होता है। इस समता के विषय अनेक हैं—अतीतानागतप्रत्युत्पन्न बुद्धों के शासन, शील, दृष्टि-विचिकित्सा-प्रहाण इत्यादि। इस भूमि में बोधिसत्त्व गणित आदि लौकिक शास्त्रों का भी अध्ययन करते हैं। अर्चिष्मती में वीर्यपारमिता का तथा सुदुर्जया में ध्यान-पारमिता का विशेष अभ्यास सम्पन्न होता है। अभिमुखी में दस प्रकार की समता का बोध होता है—अनिमित्त, अलक्षण, अनुत्पाद, अजात, विभक्त, आदिविशुद्ध, निष्प्रपञ्च, अनापूह-निर्युह, मायास्वप्नप्रतिभासप्रतिश्रुत्कोपम, भावाभावाद्यय। इस अवस्था तक छः पारमिताओं का अभ्यास परिनिष्ठित होता है।

सातवी भूमि 'दूरङ्गमा' कही गयी है। इसमें पिछली भूमियों की परिणति होती है। इसमें आभोग और अभिसंस्कार शेष रहते हुए भी निर्निमित्त विहार होता है। बोधिसत्त्व को इस भूमि में सर्वथा सकलेश अथवा अकलेश नहीं कहा जा सकता।

'अचला' भूमि में अनुत्पत्तिकवर्मक्षान्ति का आविर्भाव होता है तथा अनाभोग-निर्निमित्त-विहार सम्पन्न होता है। स्वयं अचल होते हुए भी लोकोत्तर-वशिता से बोधिसत्त्व अप्रमाणकायविभक्ति तथा सत्त्वपरिपाचन करते हैं। 'साधुमती' में बोधिसत्त्व शान्तविमोक्षों से असन्तुष्ट हो प्रतिसविद्-विहार करते हैं। 'धर्ममेघा' नाम की दसवी भूमि में बोधिसत्त्व का सर्वज्ञता में अभिषेक होता है। तथागत-नि सृत प्रभा से यह अभिषेक सम्पन्न होता है। इसके अनन्तर बोधिसत्त्व को इस एक प्रकार से बुद्ध अथवा तथागत कहा जा सकता है यद्यपि उनमें तारतम्य-भेद अभी बना रहता है।

अनग ने इन भूमियों के नाम इस प्रकार समझाये हैं—

“पश्यता बोधिमासन्नां सत्त्वार्थस्य च साधनं ।

तीव्र उत्पद्यते मोक्षो मुदिता तेन कथ्यते ॥

द्वीः शीत्याभोगवर्मत्याद्विमला भूतिरुच्यते ।

महाधर्माचिन्तास्य करणाच्च प्रभाकरो ॥

अर्चिर्भूता यतो धर्मा बोधिपक्षा प्रयाहकाः ।

अर्चिष्मतीति तद्योगात्सा भूमिर्द्वयदाहृतः ॥

सत्त्वानां परिपाकश्च स्वचित्तस्य च रक्षणा ।  
 धीमदिभर्जोयते दुःखं दुर्जया तेन कथ्यते ॥  
 आभिमुख्याद् द्वयस्येह संसारस्यापि निर्वृतेः ।  
 उक्ताह्यभिमुखी भूमिः प्रज्ञापारमिताश्रयात् ॥  
 एकायनपथश्लेषाद्भूमिर्दूरंगमा मता ।  
 द्वयसज्ञाविचलनादचला च निरुच्यते ॥  
 प्रतिसंविन्मत्तिसाधुत्वाद्भूमिः साधुमती मता ।  
 धर्ममेघाद्वयव्याप्तेर्धर्माकाशस्य मेघवत् ॥”

इस पर विचार करने से यह ज्ञात होगा कि इन भूमियों से अधिकांश के नामों में अन्वर्थता प्रस्फुट नहीं है। विमला, अचला, तथा धर्ममेघा अपवाद हैं। वस्तुतः बोधिसत्त्व-भूमियों का स्वरूपत आविष्कार प्राचीन है, उनका इस प्रकार नामकरण उत्तरकालीन। पहले भी प्रकारान्तर से विदित होने के कारण इन भूमियों के परिष्कृत नामकरण में अन्वर्थता सदैव अपेक्षित नहीं थी।

**पारमिताएँ**—चन्द्रकीर्ति ने मध्यमकावतार में भूमियों का पारमिताओं के साथ इस प्रकार सम्बन्ध प्रतिपादित किया है—प्रमुदिता, दानपारमिता, विमला, शील, प्रभाकरी, क्षान्ति, अचिष्मती, वीर्य, सुदुर्जया, ध्यान, अभिमुखी, प्रज्ञा, दूरङ्गमा, उपायकौशलपारमिता, अचला, प्रणिधान, साधुमती, बल, धर्ममेघा; ज्ञान। महा-व्युत्पत्ति में ये दस पारमिताएँ परिगणित हैं।

यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि बोधचित्तोत्पाद के साथ बुद्धों और बोधिसत्त्वों की ‘अनुत्तरपूजा’ का विधान था। इसमें बुद्धादि की वन्दना, पापदेशना, पुण्यानुमोदना, अध्येषणा, याचना आदि सगृहीत है। बोधिसत्त्वचर्या का एक बड़ा और महत्त्वपूर्ण भाग प्रसिद्ध छ पारमिताओं की भावना है। इनमें प्रथम और शीर्षस्थान दान अथवा करुणा का है। यही पारमिता महायान की प्रवर्तिका है। यही परम ‘उपाय’ और ‘संग्रहवस्तु’ है। बोधचित्त का उत्पादन इसकी चरम अभिव्यक्ति है। बोधिसत्त्व को अपने कार्यों का अन्तिम नियामक करुणा की ही भावना मानना चाहिए। ‘निषिद्धमप्यनुज्ञात कृपालोरर्थदर्शिन ॥’

शील-भावना का प्रयोजन आत्मभावरक्षा है जिससे बोधिसत्त्व पर-कल्याण में समर्थ हो सके। शील अरक्षित होने पर निन्दा, अनादर, अथवा दुर्गति का कारण बन जाता है, जोकि धर्म-प्रचार को असम्भव बना देते हैं। शील निवृत्तिरूप भी है, प्रवृत्ति-रूप भी। शील के मुख्य अंग हैं—अनपत्रपा, ह्री, अत्यय के पश्चात् सुधार, तथा धर्म के लिए आदर।



क्षान्ति त्रिविध है—दुःखाधिवासनाक्षान्ति, परापकारमर्पणक्षान्ति, धर्मनिध्यान-क्षान्ति । इनमें पहली क्षान्ति दुःख का सहना है, दूसरी क्षमा है, तीसरी धर्मस्वभाव का बोध है । जब उपदेश-श्रवण से धर्म-निध्यान-क्षान्ति उत्पन्न होती है, तो उसे 'घोपानु-गाक्षान्ति' कहा जाता है, विचार से उत्पन्न होने पर 'आनुलोमिकी' । इसका परम रूप अनुत्पत्तिक-धर्म-क्षान्ति है ।

वीर्य अथवा कुशललोत्साह के बिना बोधचित्त का विकास ही न हो पायेगा । एतदर्थं छन्द, शुभछन्द, अथवा धर्मच्छन्द की भावना आवश्यक है । अपनी दुर्बलताओं के प्रति आत्मवर्गिता का भान पुरस्कृत करना चाहिए । कर्म में रति होनी चाहिए तथा अप्रमाद ।

ध्यानपारमिता में परम्परागत ध्यान और समापत्तियाँ, चार अथवा दो सत्यों का अनुसन्धान, तथा स्मृत्युपस्थान सगृहीत है । शान्तिदेव ने इस प्रसंग में 'परात्मसमता' तथा 'परात्मपरिवर्तन' की भावना का वर्णन किया है ।

प्रज्ञापारमिता या पारमार्थिक ज्ञान बोधिसत्त्वों में केवल बीजावस्था में ही सम्भव है । उसकी फलावस्था केवल बुद्धों में उपलब्ध होती है ।

## अध्याय १०

### महायान का दर्शन—शून्यवाद

#### महायान के पूर्व शून्यता

एक प्रकार से माध्यमिक दृष्टि एवं शून्यता अथवा नैरात्म्य की धारणा प्राचीनतम काल से ही बौद्ध धर्म में उपलब्ध होती है। मूल बुद्धदेशना में सत् और असत्, दोनों का ही निराकरण किया गया है तथा परमार्थ को अनमिलाप्य बताया गया है। परमार्थ की सत् और असत् के परे अनिर्वचनीयता ही माध्यमिक दृष्टि की विशेषता है। मनुष्य की तर्कबुद्धि सत्य के सम्यक् बोध में अक्षम है क्योंकि वह सदैव अन्तर्ग्राहिणी है। वह अपरिच्छिन्न, अनन्त सत्य को आत्मसात् नहीं कर पाती। तर्कबुद्धि के इस अस्ति-नास्ति-युक्त नाना पदार्थमय जगत् की अपारमार्थिकता उपनिषदों में कुछ स्थलों पर प्रतिपादित की गयी है, तथा प्रकारान्तर से यही परम्परा बौद्ध धर्म के अभ्यन्तर उद्गत एवं विकसित हुई। बुद्ध के मूल उपदेशों में द्वैतमय जगत् का मिथ्यात्व स्पष्टतः प्रतिपादित नहीं था। अतः प्रायः प्राचीन हीनयानी सम्प्रदायों में भी शून्यता एवं नैरात्म्य को एक सीमित अर्थ में ग्रहण किया गया है। मनुष्य एक प्रकार का 'सघात' एवं 'सन्तान' है, एक प्रवाहगत समूह। उसके विभिन्न 'स्कन्धों' में किसी स्थिर आत्मा अथवा जीव की कल्पना नहीं करनी चाहिए। देह, इन्द्रियाँ अथवा मनःपृथक्-पृथक् सत्ता रखते हैं जिनकी समष्टि ही लोकप्रचलित आत्मा अथवा अहं की प्रतीति का आधार है। यही पुद्गल-नैरात्म्य कहा जाता है। स्कन्ध, धातु, आयतन आदि में किसी जीव अथवा पुद्गल का अभाव ही तद्गत शून्यता है। फलतः हीनयान में शून्यता अथवा नैरात्म्य का अर्थ प्रायः जीव अथवा आत्मा का अभाव-मात्र है।

#### प्रज्ञापारमिता सूत्रों में

प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में शून्यता अथवा नैरात्म्य की इस धारणा का विस्तार किया गया है। किसी भी पदार्थ का अपना कोई स्वभाव नहीं है। यह स्वभावशून्यता ही वास्तविक शून्यता अथवा नैरात्म्य है। इस अर्थ-विस्तार से न केवल जीव अथवा आत्मा का लोप हो जाता है अपितु समस्त पदार्थों का भी। अनएव इसे 'धर्मनैरात्म्य' भी कहा

जाता है। जहाँ प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में एक ओर अभावात्मक शून्यता का यह सर्वग्राही विराट् रूप प्रदर्शित है वही दूसरी ओर शून्यता को प्रज्ञापारमिता से अभिन्न प्रतिपादित किया गया है। प्रज्ञापारमिता वस्तुतः निर्विकल्पक साक्षात्कारात्मक ज्ञान है जिसमें समस्त भेद, द्वैत, प्रमेयता एवं अभिवेयता, प्रलीन हो जाती है। 'निर्विकल्पे नमस्तुभ्य प्रज्ञापारमितेऽमिते।'।

अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता के प्रारम्भ में ही सुभूति की यह अद्भुत उक्ति मिलती है कि 'तमप्यहं भगवन् धर्म्मं न समनुपश्यामि यदुत प्रज्ञापारमिता नाम।' सुभूति का आशय यह है कि अस्तित्व एवं नास्तित्व पारमार्थिक बोध के वहिर्भूत है। वस्तुतः बोधिचित्त अचित्त ही है। इस 'अचित्त-चित्त' में अस्तित्व एवं नास्तित्व की उपलब्धि नहीं होती। यह 'अचित्तता' निर्विकार एवं निर्विकल्प है। यही वास्तविक प्रज्ञापारमिता है। इसके विपरीत अविद्या है जो अविद्यमान धर्मों की ही सत्त्व-कल्पना करती है। साधारण लोक अविद्या में निमग्न हैं। वे अविद्यमान जगत् की कल्पना कर अस्तित्व और नास्तित्व के दो अन्तों में अभिनिविष्ट होते हैं और इस प्रकार संसारी बनते हैं। वस्तुतः सब धर्म मायामात्र हैं। सब धर्मों की मायोपमता का यह सिद्धान्त अत्यन्त गंभीर है तथा इससे नये बोधिसत्त्व तक उद्विग्न हो जाते हैं। शून्यता ही वास्तविक गंभीरता है। कोई भी पदार्थ वस्तुतः उपलब्ध नहीं होता, न वस्तुतः उत्पन्न होता है, न वस्तुतः निरुद्ध होता है; केवल अज्ञानयुक्तचित्त में ही नानात्व भासित होता है। समस्त व्यावहारिक जगत् विकल्प-मापेक्ष, विकल्पित है।

प्रज्ञापारमिता सूत्रों में अनेक स्थलों पर १८ प्रकार की शून्यता का उल्लेख है—अध्यात्म-शून्यता, वहिर्वा-शून्यता, अध्यात्म-वहिर्वा-शून्यता, शून्यता-शून्यता, महा-शून्यता, परमार्थ-शून्यता, संस्कृत-शून्यता, असंस्कृत-शून्यता, अत्यन्त-शून्यता, स्वलक्षण-शून्यता, अनवराग-शून्यता; अनवकार-शून्यता, प्रकृति-शून्यता, सर्वधर्म-शून्यता, अनुपलम्भ-शून्यता, अभाव-शून्यता, सर्वभाव-शून्यता, एवं अभाव-स्वभाव-शून्यता। यह स्पष्ट है कि शून्यता के ये नाना प्रकार शून्यता के अन्त्यन्तर किसी प्रकार का वास्तविक वर्गीकरण उपस्थित नहीं करते। यदि शून्यता को केवल अभाव कहा जाय तो प्रश्न उठता है 'किम्का अभाव?' इसके उत्तर में नाना पदार्थों का परिगणन कर उनका अभाव बताया जा सकता है। अभाव को स्वयं एक पदार्थ माननेवाले नैयायिक भी उसे भाव-सापेक्ष मानते हैं तथा नाना अभावों का उनके 'प्रतियोगियों' के उल्लेख के द्वारा पृथक् निर्देश करने हैं और ऐसा प्रतीत होता है कि भाव-जगत् की छाया के समान एक अभाव-जगत् भी कल्पनीय है। किन्तु माध्यमिकों को न अभाव की पदार्थता स्वीकार्य है, न भाव की। विभिन्न भाव-पदार्थों के अभाव को शून्यता कहने के साथ-

साथ वे अभाव एव शून्यता की शून्यता का प्रतिपादन करते हैं तथा उसे शून्यता से अभिन्न मानते हैं। यदि किसी पूर्व अभ्युपगत स्वभाव के बिना केवल विशुद्ध अभाव निरर्थक है तो यह भी मानना होगा कि स्वभाव का निर्धारण बिना अभाव के आवरण के असम्भव है। स्वभाव-परिच्छेद स्वयं प्रतिषेधपूर्वक है—‘डिटरमिनेशियो एस्ट निगेशियो (determinatio est negatio)’। असत्ता की रेखा से ही अशेष सत्तामय जगत् का चित्र आलिखित होता है। यही स्वभाव-शून्यता पारमार्थिक शून्यता है।

प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में शून्यता के सिद्धान्त का सुश्लिष्ट एव तार्किक प्रतिपादन नहीं किया गया है। अनन्त पुनरुक्ति के द्वारा हीनयान-सम्मत विभिन्न धर्मों का मिथ्यात्व एव विकल्पग्राही चित्त की परमार्थ में अनुपयोगिता वहाँ उद्घोषित की गयी है। उन्हें पढ़ने से पाठक के मन में बराबर यह धारणा उत्पन्न होती है कि ‘स्वभाव’ मिथ्या है एव सत्य का निर्विकल्प चित्त में ही साक्षात्कार हो सकता है, यद्यपि यह साक्षात्कारात्मक बोध अनिर्वचनीय है। यहाँ तक कि स्वयं इस बोध की सत्ता के विषय में चर्चा भी इसे जागतिक एव असत्य बना देती है। इसीलिए सुभूति ने ऊपर उद्धृत उक्ति में प्रज्ञापारमिता का भी अपलाप किया है। शून्यता सचमुच अग्निवत् सर्वग्रासिनी है, यहाँ तक कि आत्मग्रासिनी भी और उसका निष्कर्ष मौन में ही हो सकता है जैसा कि विमलकीर्तिसूत्र में प्रतिपादित है जहाँ बोधिसत्त्व विमलकीर्ति ने मज्जुश्री आदि के द्वारा तत्त्वनिरूपण के आग्रह का उत्तर वज्रमौन के द्वारा दिया।

अन्य महायानसूत्र—जिस प्रकार उपनिषदों में अथवा प्राचीन हीनयानी सूत्र-साहित्य में विविध दार्शनिक बीज उपलब्ध होते हैं, उसी प्रकार महायान-सूत्रों में भी अनेक परवर्ती बौद्ध दार्शनिक परम्पराओं की मूलप्रेरणा देखी जा सकती है। इन सूत्रों के अनुसार बोद्धिसत्त्व को चाहिए कि वह हीनयान-प्रोक्त सब धर्मों में नैरात्म्य अथवा शून्यता की भावना करे। इस प्रकार के उपदेश की द्विधा व्याख्या की जा सकती है। एक ओर यह कहा जा सकता है कि जगत् के सभी प्रतीयमान पदार्थ, अथवा बौद्धिक विचार के द्वारा व्यवस्थापित तत्त्व, अपारमार्थिक हैं, उनमें कोई स्थिर, पृथक् स्वभाव नहीं है। यह विशुद्ध धर्म-नैरात्म्य है अथवा धर्म-शून्यता है। दूसरी ओर इसीको प्रकारान्तर से कहा जा सकता है—सब धर्म कल्पित अथवा विकल्प-सापेक्ष हैं। किन्तु ऐसा कहने पर यह ध्वनित होता है कि विकल्पात्मक चित्त ही प्रापचिक आडम्बर का सूत्रधार है। बोधिसत्त्व की योगचर्या में भावना का स्थान तथा योगलब्ध निर्माणशक्ति चित्त के अद्भुत महत्त्व का समर्थन करते हैं। इस प्रकार बोधिसत्त्व-चर्या से सम्बद्ध धर्म-नैरात्म्य की भावना का दार्शनिक आधार द्विविध मिद्ध होता है—सब ‘धर्मों’ की असारता, तथा चित्त की प्रधानता। लकावतार, घनव्यूह, सन्धिनिर्मोचन आदि

सूत्रों में इस चित्तवादी दूसरे पक्ष का न्यूनाधिक स्पष्टता से विवरण दिया गया है। पहले शून्यवादी पक्ष का नागार्जुन ने विस्तृत एवं युक्तियुक्त प्रतिपादन किया। दूसरे योगाचार-विज्ञानवादी-पक्ष का विस्तार सर्वप्रथम मैत्रेयनाथ ने किया। यह स्मरणीय है कि शून्यवाद तथा योगाचार-विज्ञानवाद दोनों का ही एक संयुक्त मूल है तथा उनका प्रारम्भिक विभेद अल्प था। इसके समर्थन में यह उल्लेखनीय है कि प्रसिद्ध माध्यमिक आचार्य आर्यदेव के चतुश्शतक को 'बोधिसत्त्व-योगाचार-शास्त्र' कहा गया है। इस पर एक ओर आचार्य वसुबन्धु ने व्याख्या लिखी थी, दूसरी ओर मैत्रेयनाथ ने नागार्जुन के 'मयसंक्रान्ति' पर व्याख्या लिखी तथा नागार्जुन से असंग, वसुबन्धु एवं स्थिरमति में उद्धरण पाये जाते हैं। यह भी उल्लेखनीय है कि परवर्ती काल में माध्यमिक, योगाचार एवं सौत्रान्तिकों के पारस्परिक प्रभाव से अनेक 'सकीर्ण' मतों का आविर्भाव हुआ; उदाहरणार्थ, शान्त-रक्षित को माध्यमिक भी कहा जा सकता है, विज्ञानवादी भी। स्वयं मैत्रेयनाथ की रचनाओं में उत्तरतन्त्र को माध्यमिक-प्रासंगिक तथा अभिसमया-लंकार को योगाचार—माध्यमिक-स्वातन्त्रिक कहा गया है। असंग ने भी मध्यमक-कारिकाओं पर मध्यमकानुसार नाम की व्याख्या लिखी जिसका गौतम प्रज्ञावचि ने चीनी में अनुवाद किया। वस्तुतः मैत्रेय तथा असंग, दोनों की रचनाओं में शून्यवाद के अविरोध से योगाचार का प्रतिपादन किया गया है।

### नागार्जुन-जीवनी

लंकावतारसूत्र, महामेघसूत्र, महाभेरीसूत्र एवं मंजुश्रीमूलकल्प में नागार्जुन के विषय में भविष्यवाणी उपलब्ध होती है। लंकावतार के अनुसार नाग नाम का भिक्षु परिनिर्वाण के बहुत समय पश्चात् दक्षिणापथ में सत् और असत् का प्रतिपेक्ष करते हुए महायान का प्रचार करेगा। चीनी परम्परा के अनुसार नागार्जुन आचार्य-परम्परा में बारहवें थे तथा उनका काल परिनिर्वाण के ७०० वर्ष पश्चात् था। महामेघसूत्र के अनुसार परिनिर्वाण के ४०० वर्ष अनन्तर एक लिच्छवि नाग नाम का भिक्षु बनेगा तथा धर्म का विस्तार करेगा। वही पीछे प्रसन्नप्रभाव नाम की लोकघातु में ज्ञानाकरप्रभ नाम का बुद्ध हुआ, यह कहा गया है। महामेघ में यह भी उपलब्ध होता है कि दक्षिणापथ में ऋषिल नाम के जनपद में विपत्ति-चिकित्सक नाम का राजा होगा। उसके ८० वर्ष के होने पर अनुत्तर धर्म लुप्तप्राय हो जायगा। उसी समय मुन्दरमति नाम की सुद्र नदी के उत्तरी तट पर महाबालक ग्राम के निकट एक लिच्छवि कुमार उत्पन्न होगा तथा धर्म की व्याख्या करेगा। यह कुमार नागकुल प्रदीप नाम के बुद्ध के सम्मुख

प्रणिधान करेगा। यह स्पष्ट नहीं है कि यहाँ नागार्जुन की ओर संकेत है। यह भी कहा गया है कि महाभेरीसूत्र में नागार्जुन के द्वारा ८वीं भूमि की प्राप्ति उल्लिखित है।

कुमारजीव ने नागार्जुन की जीवनी चीनी में लगभग ४०५ ई० में अनूदित की थी। इसके अनुसार नागार्जुन दाक्षिणात्य ब्राह्मण थे। उन्होंने न केवल वेदों का अध्ययन किया अपितु अन्य अनेक विद्याओं में अपूर्व गति प्राप्त की। अलौकिक शक्ति के द्वारा वे अदृश्य हो सकते थे। अपने तीन मित्रों के साथ उन्होंने इस विद्या के अपप्रयोग के द्वारा राजकीय अवरोध में अनुचित प्रवेश किया, किन्तु उनके पदचिह्नों के सहारे यह अपराध पकड़ा गया। नागार्जुन के तीनों मित्रों को दण्ड हुआ, वे स्वयं मन ही मन भिक्षु बनने का संकल्प कर भाग निकले। इस संकल्प के अनुकूल उन्होंने व्रज्या ग्रहण की तथा त्रिपिटक ९० दिन में पढ़ लिये एवं उसके अर्थ हृदयगम कर लिये तथापि असन्तुष्ट रहने पर उन्होंने और सूत्रों की खोज की। अन्ततः हिमालय में उन्हें एक स्थविर भिक्षु से महायान-सूत्र-लाभ हुआ। नागराज की सहायता से उन्हें इस महायानसूत्र पर एक व्याख्या भी उपलब्ध हुई। इसके अनन्तर उन्होंने ३०० वर्षों से अधिक सद्धर्म का प्रचार किया। नागार्जुन का समकालीन एक राजा था जिसे उन्होंने सिद्धि-प्रदर्शन के द्वारा सद्धर्म में दीक्षा दी। उन्होंने नाना शास्त्रों की रचना की जिनमें तन्त्र एवं चिकित्साशास्त्र भी उल्लिखित हैं।

श्वाच्चाग (वाटर्स, जि० २, पृ० २००-६) के अनुसार दक्षिण कोसल की राजधानी के अनतिदूर अशोक के द्वारा निर्मित एक प्राचीन स्तूप था। इससे सम्बद्ध सघाराम में नागार्जुन बोधिसत्त्व निवास करते थे। उस समय सातवाह नाम का राजा शासन करता था और वह नागार्जुन का भक्त था। यही सिंहल से समागत देव बोधिसत्त्व ने आर्य नागार्जुन के दर्शन किये। नागार्जुन रसायन-शास्त्र में सिद्ध थे। उन्होंने अत्यन्त दीर्घ आयु प्रदान करनेवाली एक सिद्धवटी का आविष्कार किया था। सातवाह राजा ने भी इसका सेवन किया और उनके पुत्र ने पिता की दीर्घ आयु से त्रस्त होकर बोधिसत्त्व नागार्जुन से उनके सिर की दक्षिणा माँगी, जिसे आचार्य ने पूरा किया। इस स्थान से दक्षिण-पश्चिम की ओर श्वाच्चाग ने भ्रमरगिरि नाम के पर्वत का उल्लेख किया है। यही सातवाहन राजा ने नागार्जुन के लिए एक सघाराम का उत्खनन किया। इस विहार के विवरण से इसकी प्रभूत समृद्धि झलकती है। इसके निर्माण में नागार्जुन की अलौकिक शक्ति ने राजा की सहायता की थी। धान्यकटक में श्वाच्चाग ने नागा-

जुन के परवर्ती अनुयायी भावविवेक के निवास का उल्लेख किया है। यह स्मरणीय है कि जग्गपेट के स्तूप के निकट प्राप्त एक लेख में भदन्त नागार्जुनाचार्य का उल्लेख मिलता है। राजतरंगिणी में कश्मीर के षडर्हद्वन (आधुनिक हारवन) को नागार्जुन का निवास बताया गया है।

बुद्धो (पृ० १२०-३०) के अनुसार बुद्ध के परिनिर्वाण के ४०० वर्ष पश्चात् दक्षिणापथ के विदर्भ जनपद में एक समृद्ध, किन्तु सन्तानहीन ब्राह्मण रहता था। उसे स्वप्न में आभास हुआ था कि वह यदि १०० ब्राह्मणों को धार्मिक भोज में निमंत्रित करे तो उसके पुत्र उत्पन्न होगा। इसका अनुसरण करने पर उसे पुत्रलाभ हुआ। इस पुत्र के विषय में ज्योतिर्विदो ने कहा कि वह १० दिन से अधिक कदाचित् जीवित न रह पाये। पुनरपि १०० ब्राह्मणों को खिलाने से आयु की वृद्धि सम्भव बतायी गयी। सातवें वर्ष के निकट होने पर, जबकि इस बालक का निधन ज्योतिर्विदो द्वारा बताया गया था, उसके माता-पिता ने उसे एक सेवक के साथ परिभ्रमण के लिए बाहर भेज दिया ताकि वे स्वयं उसकी मृत्यु को देखने से बच जायें। इस प्रकार घर से प्रव्रजित वह बालक क्रमशः नालदा के द्वार तक पहुँचा। वहाँ उससे प्रभावित होकर सारह नाम के ब्राह्मण ने उसपर अनुकम्पा की और उसे वास्तविक प्रव्रज्या प्रदान की। बालक को अमितायु के मंडल में दीक्षित किया गया और अमितायु-धारणी का उपदेश किया गया। इसके प्रभाव से बालक का अनिष्ट कट गया। नालदा के विहारस्वामी राहुलभद्र के अनुग्रह से उसे उपसम्पदा प्राप्त हुई तथा उसका भिक्षु के रूप में श्रीमान् नाम हुआ। कुछ समय पश्चात् नालदा में भारी अकाल पड़ा। इस अवसर पर श्रीमान् ने रसायन की सहायता से स्वर्ण प्राप्त किया तथा उसके द्वारा सघ का कार्य कथंचित् अतिवाहित हो पाया, किन्तु सघ में यह दात विद्रिप्त होने पर श्रीमान् को दंडित किया गया और यह आज्ञा दी गयी कि वह एक करोड़ विहारों का निर्माण करे। उस समय शकर नाम के भिक्षु ने न्यायालकार नाम का एक ग्रन्थ लिखा, तथा सबको तर्क में पराजित किया। उस भिक्षु को परास्त करने के लिए श्रीमान् ने धर्म की व्याख्या की तथा उसके सुनने के पश्चात् श्रोताओं में से दो बालक पृथ्वी के नीचे सहसा अन्तर्हित हो गये। यह पता चला कि वे दोनों नाग थे। अग्रे अन्तर श्रीमान् ने नागलोक में अवतरण किया और वहाँ धर्म का उपदेश किया। नागलोक में ही वे शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता तथा स्वल्पाक्षरा प्रज्ञापारमिता अपने माथ ले जाये तथा उन्होंने एक करोड़ विहारों का निर्माण किया। इसी समय में वे नागार्जुन नाम से विख्यात हुए। पीछे पुद्गलधर्म में स्वर्ण उल्लासित कर उन्होंने प्रभूत भिक्षा-विनय विद्या, वहाँ उनका अनुगृहीत ब्राह्मण अपनी मृत्यु के अनन्तर नागर्षाधि

नाम के आचार्य के रूप में पुनः उत्पन्न हुआ। वहाँ से नागार्जुन पटवेश नाम के पूर्वी जनपद में गये तथा अनेक चैत्यो का निर्माण किया। राठजनपद में भी उन्होंने ऐसा ही किया। फिर वे उत्तर-पूर्व गये। वहाँ जेतक नाम के एक बालक के विषय में उन्होंने यह भविष्यवाणी की कि वह राजा बनेगा। पूर्व देश में उन्होंने एक वृक्ष की शाखा पर अपने वस्त्र लटकाये और धोये। इसके पश्चात् जब वह बालक राजा बन गया उसने नागार्जुन को बहुत-से रत्न दिये। नागार्जुन ने उसे प्रत्युपहार दिया। नागार्जुन ने वज्रासन के लिए हीरक जाल के समान एक वृत्ति बनायी तथा श्रीघान्यकटक के चैत्य का निर्माण किया। उन्होंने माध्यमिक दर्शन के प्रसार के लिए तर्कानुकूल माध्यमिक शास्त्र का प्रणयन किया तथा अनेक माध्यमिक स्तोत्र लिखे। व्यावहारिक पक्ष में उन्होंने सूत्रसमुच्चय में आगमों के अनुकूल उपदेश किया, स्वप्न-चिन्तामणि-परिकया में गोत्रस्थ श्रावकों को समुत्तेजित-सम्प्रहर्षित किया, सुहृल्लेख में उन्होंने उपासकधर्म बताया तथा बोधिगण नाम के ग्रन्थ में भिक्षुधर्म प्रकाशित किया। तत्रसमुच्चय, बोधि-चित्तविवरण, पिंडीकृतसाधन, सूत्रमेलापक, मडलविधि, पंचक्रम आदि ग्रन्थों को उन्होंने तांत्रिक दृष्टि से लिखा। योगशतक आदि उनके चिकित्साविषयक ग्रन्थ हैं। नीति शास्त्र में उन्होंने जनपोषणविन्दु तथा प्रज्ञाशतक की रचना की। रत्नावली में राजाओं के उपयोग के लिए महायान के सिद्धान्त और चर्या का निर्देश किया। इसके अतिरिक्त उन्होंने प्रतीत्यसमुत्पाद-चक्र, धूपयोगरत्नमाला आदि ग्रन्थों का निर्माण किया। व्याख्याओं में उन्होंने गुह्य-समाज-तन्त्रटीका, शालिस्तम्भ-कारिका आदि लिखे।

उस समय अन्तीवाहन अथवा उदयनभद्र नाम के राजा का शक्तिमान् नाम का कुमार था। शक्तिमान् ने अपनी माता से यह सुना कि उसके पिता ने नागार्जुन की सहायता से अमृत की प्राप्ति की थी। इस पर कुमार श्रीपर्वन गया जहाँ आचार्य नागार्जुन निवास करते थे। आचार्य कुमार को उपदेश देने लगे। कुमार ने नागार्जुन का मिर काटना चाहा, किन्तु असफल रहा। आचार्य ने कहा—‘कभी कुश के द्वारा एक कीड़ा मुझसे मार डाला गया था, उसके पाप मेरे ऊपर हैं। अतएव एक कुश से मेरा सिर काटा जा सकता है।’ इस पर कुमार ने कुश से उनका सिर काट लिया। आचार्य की छिन्न ग्रीवा से यह सुनायी दिया—‘अब मैं सुखावती-लोक-धातु चला जाऊँगा, किन्तु पीछे पुनः इस देह में लौट आऊँगा।’ वह कुमार उनका सिर ले गया, किन्तु उसमें एक यक्षी ने उसे लेकर आचार्य की देह से एक योजन की दूरी पर स्थापित कर दिया। देह और सिर क्रमशः एक-दूसरे के पास आते गये और अन्ततः पुनः जुड़ गये।



यदि इन सब विभिन्न परम्पराओं का आलोचन किया जाय तो यह प्रतीत होता है कि नागार्जुन कदाचित् दूसरी शताब्दी ई० में हुए थे, तथा कनिष्क एव एक शातवाहन राजा के समकालीन थे। उनका मूल स्थान अन्ध्राप्रदेश में सम्भवतः धान्यकटक के समीप अथवा श्रीपर्वत पर मानना चाहिए। उनका नालंदा एव कश्मीर से भी सम्बन्ध प्रतीत होता है। कदाचित् प्रसिद्धि के अनुकूल उन्होंने पर्याप्त परिभ्रमण किया था। यह सम्भव है कि शून्यवाद के प्रवर्तक नागार्जुन के अतिरिक्त एक अथवा एकाधिक अन्य आचार्य भी नागार्जुन के नाम से परवर्ती काल में प्रसिद्ध हुए जो कि तांत्रिक एव रासायनिक थे, किन्तु जिन्हें दार्शनिक नागार्जुन से पृथक् स्मरण रखना कालान्तर में कठिन हो गया।

नागार्जुन की रचनाओं में महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, 'माध्यमिककारिका', तथा विप्रहृ-  
द्यावर्तनी' का विशेष महत्त्व है। महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र में एक प्रकार के नवीन 'माहायानिक अभिधर्म' की भूमिका है। मैत्रेयनाथ के समान नागार्जुन ने भी प्रज्ञापार-  
मितासूत्रों को एक रीतिवद्ध रूप प्रदान करने का प्रयत्न किया। किन्तु वस्तुतः उनके शून्यवाद से इस किसी भी प्रकार के 'अभिधर्म' अथवा रीतिवद्ध दर्शन का सामंजस्य नहीं हो सकता। सम्भवतः इसी कारण माध्यमिक-दर्शन परम्परा में महाप्रज्ञापार-  
मिताशास्त्र का स्थान नगण्य है। माध्यमिककारिकाओं में तथा विप्रहृद्यावर्तनी में नागार्जुन ने अपने विलक्षण तर्कों के द्वारा समस्त अभिधर्म तथा तर्कों का खण्डन किया है।

नागार्जुन की तर्कपद्धति—शून्यता के सिद्धान्त का रीतिवद्ध दार्शनिक प्रतिपादन सर्वप्रथम नागार्जुन ने किया। उन्होंने प्रज्ञापारमिता-सूत्रों का सार खींचकर एक नवीन दर्शनशान्त्र की रचना की। उन्होंने तर्कों से ही तर्कों का खण्डन किया तथा शून्यता को प्रतीत्यसमुत्पाद में अभिन्न बताया। उनके शब्दों में 'य प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यता ता प्रचक्षते। सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत्सैव मध्यमा ॥' उनके समक्ष एक बड़ी समस्या थी—'शून्यता' स्वीकार करने पर तर्क ही नहीं किया जा सकता क्योंकि शून्यवादी किसी भी पक्ष को अपना ले तो शून्यता की ही हानि हो जाती है। जब 'प्रतिज्ञा'

३—चीनी त्रिपिटक में "ता चिक्लेन्ट" नाम से अनुवाद मिलता है। ३०—ऊपर।

उत्तरा फ्रेंच अनुवाद लामॉन्ट के द्वारा, "ल अंते व ग्रांद बर्तु ब साजेस"।

४—अभी तक विज्जिपोयेका बुद्धिका में पुस्तक का संस्करण ही सर्वोत्तम है।

५—३०—जे० बी० ओ० आर० एस०, २४-२; मेलांग शिन्वा ए बुद्धीक, जि० ९,

१९४८-५१, पृ० ९९-१५२; नवनालन्दा महाविहार रिसर्च पब्लिकेशन्स,

जि० १।

ही नहीं की जा सकती तो युक्ति के द्वारा उसका साधन दूर की बात है। वस्तुनः शून्यता का उपदेश सब 'दृष्टियों' से छुटकारे के लिए है। यदि कोई शून्यता को भी दृष्टि बना लेता है तो वह असाध्य है—'शून्यता सर्वदृष्टीना प्रोक्ता नि सरणं जिनं'। येषां तु शून्यता दृष्टिः तानसाध्यान्वभाषिरे ॥' समस्त शून्यवाद विकल्पात्मक तर्क-बुद्धि की सत्य के क्षेत्र से बाहर रख देता है। अतएव नागार्जुन शून्यता की सिद्धि तर्कबुद्धि एवं उसके स्वीकृत सिद्धान्त के निरास के द्वारा करते हैं। किसी भी वस्तु की सत्यता स्वीकार नहीं की जा सकती क्योंकि उसे स्वीकार करने पर अपरिहार्य रूप से विरोध प्रसक्त हो जाता है। इस प्रकार के तर्क को नागार्जुन और उनके अनुयायी 'प्रसंगापादन' अथवा 'प्रासंगिक' कहते थे। आधुनिक अभिधा में नागार्जुन की प्रणाली डायलेक्टिकल (dialectical) थी। उद्योतकर आदि ने माध्यमिक-सम्मत इस प्रकार की तर्क-प्रणाली को केवल 'नास्तिक वितडा' कहकर उसका खण्डन किया है।

**शून्यता की न्यायतः प्रतिपाद्यता :** पूर्वपक्ष—विग्रहव्यावर्तनी नाम के अल्पकाय ग्रन्थ में नागार्जुन ने शून्यवाद की न्यायतः प्रतिपाद्यता पर विचार किया है। प्रारम्भ में ही उन्होंने अपने विरोध में दी गयी प्रवान युक्ति का उल्लेख किया है—'यदि सभी पदार्थों में अपना स्वभाव अविद्यमान है तो तुम्हारे शब्द भी स्वभावहीन होने के कारण स्वभाव के खण्डन में असमर्थ हैं, और दूसरी ओर यदि तुम्हारी बात स्वभावयुक्त है तो तुम्हारी पिछली प्रतिज्ञा खण्डित हो जाती है।' चन्द्रकीर्ति ने भी इस शका को इस प्रकार प्रकट किया है—सब पदार्थों के अनुत्पाद का सिद्धान्त प्रमाणजन्य है अथवा अप्रमाणजन्य? पहले विकल्प में प्रमाणों के लक्षण आदि प्रस्तुत करना चाहिए। दूसरे विकल्प में 'सिद्धान्त' ही असिद्ध रहता है। रूप से माना जा सकता है। इस मौलिक कठिनाई का विश्लेषणपूर्वक उत्तर देने के लिए नागार्जुन ने विग्रहव्यावर्तनी में अपने प्रतिपक्ष का विस्तार करते हुए षट्कोटिक आपत्ति का उल्लेख किया है—(१) यदि सब पदार्थ शून्य हैं तो उनकी शून्यता के प्रतिपादक वाक्य 'सब पदार्थ शून्य हैं' यह भी शून्य है क्योंकि वह भी सब पदार्थों में अन्तर्गत है और उसके शून्य होने पर सब पदार्थों की अशून्यता अक्षत रहती है और ऐसी स्थिति में 'सब पदार्थ शून्य हैं' यह प्रतिषेध अनुपपन्न हो जाता है। (२) दूसरी ओर यदि यह मान लिया जाय कि सर्वशून्यता की उक्ति उपपन्न है तो वह उक्ति स्वयं शून्य हो जायेगी तथा शून्य उक्ति के द्वारा शून्यता का प्रतिपादन नहीं हो पायेगा। (३) और यदि सब पदार्थ शून्य हैं तथा इसके साथ ही इस शून्यता की उक्ति शून्य नहीं है तो यह उक्ति सर्वत्र असंगृहीत होगी। अर्थात् पदार्थ-समष्टि के बहिर्भूत होगी। पदार्थ अशून्य हो नहीं सकता तथा शून्यता की उक्ति अशून्य है—ये दोनों परस्पर असमजस हैं। (४) यदि शून्यता की उक्ति को संगृहीत माना

जाय और उमके साथ ही सब पदार्थों को शून्य, तो वह उक्ति पुन शून्य हो जायगी अथवा प्रतिषेध में अक्षम । (५) यदि उक्ति शून्य है, किन्तु शून्य होते हुए भी उसके द्वारा अशून्यता का प्रतिषेध किया जा सकता है तो शून्य होते हुए भी सब पदार्थ अर्थक्रिया में समर्थ हो जायेंगे, किन्तु तब शून्यता अस्तित्व का नामान्तर होगी, जोकि दृष्टान्त-विरुद्ध है । (६) यदि सब पदार्थ शून्य है तथा कार्य करने में असमर्थ है तो शून्यता की प्रतिपादक उक्ति के शून्य होने के कारण सब पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध युक्त नहीं है । संक्षेप में यह अनिवार्य प्रतीत होता है कि शून्यवाद के समर्थन में सदैव तार्किक विषमता उत्पन्न हो जाती है—सब शून्य मानते हुए अन्ततः कुछ शून्य और कुछ अशून्य मानना पड़ता है और इस प्रकार की विषमता में कोई हेतु नहीं दिया जा सकता ।

मान लीजिए शून्यवादी की ओर से यह कहा जाय कि शून्यता का व्यापन ऐसा ही है जैसे कोई कहे 'शब्द मत करो' किन्तु यह कहने में स्वयं अनिवार्यतया शब्द करे । ऐसे स्थल में शब्द के द्वारा शब्द का निवारण होता है । इसी प्रकार से सब पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध समझना चाहिए । किन्तु शून्यवादी की यह युक्ति स्वीकार्य नहीं है । वस्तुतः उस दृष्टान्त में वर्तमान शब्द से अनागत शब्द का प्रतिषेध किया जाता है, किन्तु यहाँ शून्यता की उक्ति से अशेष पदार्थों का निषेध किया जाता है जिनमें उक्ति स्वयं अभ्यन्तर है । यदि शून्यवादी की ओर से यह कहा जाय कि उसके द्वारा किये गये सब पदार्थों के प्रतिषेध का प्रतिपक्षी के द्वारा किया गया यह प्रतिषेध भी अनुपपन्न मानना चाहिए तो यह भी स्वीकार्य नहीं हो सकता क्योंकि सब पदार्थों का प्रतिषेध शून्यवादी की प्रतिज्ञा है, उसके विपक्षी की नहीं ।

शून्यवादी यह भी नहीं कह सकता कि मैं पदार्थों को प्रत्यक्षतः उपलब्ध करके तदनन्तर उनका निषेध करता हूँ क्योंकि उसकी दृष्टि में प्रत्यक्ष ही निषिद्ध है । यही असहाय स्थिति अनुमान एवं अन्य प्रमाणों की माननी चाहिए ।

यदि शून्यवाद माना जाय तो जो ११९ कुशल धर्म आचार्यों के द्वारा परिगणित हैं उनका भी परित्याग करना होगा । सूत्रों में निर्वाण एवं बोधि की ओर ले जाने वाले अनेक धर्मों का निर्देश है, वे भी सब शून्य हो जायेंगे ।

यदि सब पदार्थ निःस्वभाव होते तो उनके पृथक्-पृथक् नाम ही नहीं होते । सदैव नाम का आधार कोई न कोई वस्तु देखी जाती है तथा निर्वस्तुक नाम अनम्भव है । यदि यह कहा जाय कि नाम का आधार स्वभाव है, किन्तु यह स्वभाव पदार्थों का नहीं है तो प्रश्न उठता है कि "यह विलक्षण स्वभाव किसका है ?"

यह भी स्मरणीय है कि प्रतिषेध उन्नी का होना है जिसकी सत्ता प्राप्त हो । जैसे यह कहने पर कि 'धर्म में छटा नहीं है' यह मान लिया जाना है कि छटा वहाँ हो सत्ता

था अथवा अन्यत्र है। इस युक्ति से विदित होता है कि शून्यवादी के द्वारा स्वभाव का प्रतिषेध स्वयं स्वभाव को सिद्ध करता है। यदि किसी पदार्थ का स्वभाव है ही नहीं तो उसका प्रतिषेध ही क्यों किया जाता है? यह कोई नहीं कहता कि आग ठढी नहीं है। शून्यवादी ही सब पदार्थों के निषेध में इतना व्याकुल क्यों हो? यह कहा जा सकता है कि जैसे कोई बुद्धिमान् एव दयालु व्यक्ति मृगतृष्णा से त्रस्त मूढ लोगो को बताये कि यहाँ पानी नहीं है, ऐसे ही शून्यवादी भी अविद्या-ग्रस्त जनता को शिक्षा देना चाहता है। किन्तु ऐसा कहने पर छ प्रकार के पदार्थों की सत्ता इस दृष्टान्त से स्वयं प्रतिपादित हो जाती है—भ्रान्ति, उसका विषय, उसका आश्रय (भ्रान्त पुरुष), प्रतिषेध, उसका विषय, तथा प्रतिषेधक पुरुष। इन छ पदार्थों के सिद्ध होने से शून्यता के सिद्धान्त की हानि हो जाती है। यदि भ्रान्ति तथा उसके आश्रय और विषय न भी स्वीकार किये जायें तब तक प्रतिषेध तथा उसके आश्रय और विषय स्वीकार करने ही होंगे। यदि इनको अस्वीकार कर दिया जायगा तो सब पदार्थों की सत्ता स्वयं सिद्ध हो जायेगी।

वस्तुतः सब पदार्थों की शून्यता सिद्ध ही नहीं की जा सकती है क्योंकि उसमें कोई हेतु नहीं दिया जा सकता। हेतु दिया जा सकता तो वह शून्य न होता। बिना हेतु के कोई सिद्धि नहीं होती। यदि बिना हेतु के ही स्वभाव-प्रतिषेध सिद्ध हो जाय तो स्वभाव का अस्तित्व भी उसी प्रकार से अहेतुक सिद्ध हो जायगा। यदि हेतु का अस्तित्व माना जाय तो उसके द्वारा साध्य अस्वाभाव्य अयुक्त हो जायगा। अन्त में, सब पदार्थों का प्रतिषेध इसलिए अनुपपन्न है क्योंकि वह प्रतिषेध्य के न पहले हो सकता है न पीछे और न साथ। यदि प्रतिषेध पहले माना जाय तो प्रतिषेध्य के अभाव में प्रतिषेध होगा किसका। यदि प्रतिषेध को प्रतिषेध्य के पश्चात् माना जाय तो यह समझ में नहीं आता कि प्रतिषेध्य के होने पर प्रतिषेध से होगा क्या। यदि प्रतिषेध और प्रतिषेध्य दोनों साथ हो तो उनमें किसी प्रकार का कार्यकारणभाव स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रकार नागार्जुन ने विस्तार से शून्यवाद के विरोध में पूर्वपक्ष की युक्तियों का प्रतिपादन किया है, एव और अधिक विस्तार से इन उक्तियों का खंडन।

### नागार्जुन का उत्तर

शून्यवादी को अपने वचन की शून्यता अभीष्ट है, किन्तु उसके वचन और अन्य पदार्थ हेतु-प्रत्यय-सामग्री की अपेक्षा रखते हुए समान-कोटिक हैं और सभी समान रूप से शून्य हैं। वस्तुतः प्रतिपक्षी ने शून्यता का सिद्धान्त ठीक समझा नहीं। पदार्थों का प्रतीत्यसमुत्पाद ही शून्यता है, क्योंकि जिसकी सत्ता परतन्त्र अथवा परापेक्ष होती है

उसका अपना वास्तविक स्वभाव स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि पदार्थों का वास्तविक स्वभाव हो तो उन्हें हेतु-प्रत्यय की अपेक्षा न हो। उनकी यह निःस्वभावता ही शून्यता है। शून्यवादी का वचन भी प्रतीत्यसमुत्पन्न है और इसी प्रकार शून्य है जैसे कि अन्य पदार्थ। रथ, पट, घट आदि पदार्थ प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण जलसंधारण आदि अपना-अपना कार्य करते हैं। ऐसे ही शून्यवादी की उक्ति भी प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण निःस्वभाव होती हुई भी पदार्थों की निःस्वभावता के साधन में अपना कार्य करती है। जिस प्रकार जादू का बनाया एक आदमी वैसे ही दूसरे का प्रतिषेध करे ऐसे ही शून्यवादी के द्वारा पदार्थों के स्वभाव का निषेध है।

शून्यता प्रतिपादक वाक्य न स्वाभाविक है और न यहाँ पर ताकिक विषमता उत्पन्न होती है। सभी पदार्थ शून्य हैं और उनकी शून्यता का प्रतिपादक वाक्य भी शून्य है, किन्तु इन सबकी शून्यता प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण है। स्वभाव का प्रतिषेध उस प्रकार का नहीं है जैसा 'शोर मत करो' इस वाक्य में शब्द का प्रतिषेध। प्रतिषेध के दिये हुए दृष्टान्त में शब्द के द्वारा शब्द का व्यावर्तन किया जाता है। यह दृष्टान्त तब सार्थक होता यदि निस्स्वभाव वाक्य के द्वारा निस्स्वभाव पदार्थों का निवर्तन किया जाता, किन्तु यहाँ निस्स्वभाव वचन के द्वारा पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध किया गया है। प्रतिषेध इस प्रकार है जैसे कोई माया-निर्मित पुरुष माया-निर्मित स्त्री में अनुरक्त अन्य पुरुष को उसकी भ्रान्ति बताये एवं वारण करे। शून्यता-प्रतिपादक वाक्य निमित्तकोपम है, निषिद्ध्यमान पदार्थ निमित्तक-स्त्री के समान है। यह भी कहा जा सकता है कि ध्वनि-निवारण के दृष्टान्त में हेतु साध्यसम है क्योंकि ध्वनि की सत्ता ही नहीं है। सच बात तो यह है कि शून्यवादी व्यवहार-सत्य को स्वीकार करते हुए ही स्वभाव-शून्यता का प्रतिपादन करता है। व्यवहार-सत्य को न्योकार किये बिना धर्म का उपदेश नहीं किया जा सकता।

“व्यवहारसनाधित्य परमाणो न वेदयते ।

परसार्वभूतागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते ॥”

यदि शून्यवादी की कोई प्रतिज्ञा है तब तो उनमें दोष उद्भावित किया जा सकता है, किन्तु शून्यवादी किसी प्रतिज्ञा को उपस्थापित करता ही नहीं। सभी पदार्थ शून्य एवं अत्यन्त उपमान्त हैं, ऐसी स्थिति में प्रतिज्ञा ही सम्भव नहीं है, प्रतिज्ञा के लक्षण की प्राप्ति किन प्रकार होगी। यदि प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणों से अथवा उनमें से किसी एक से शून्यवादी कुछ उपलब्ध कर प्रवृत्ति एवं निवृत्ति को पुरुषकृत करे सभी तद्भिन्नमक उपालम्भ न्याय्य होगा, किन्तु वस्तुतः शून्यवादी न प्रमाणोपलब्ध किसी नियम की

चर्चा करता है, न उसके आधार पर किसी प्रकार की प्रवृत्ति की। दूसरी ओर यदि प्रतिपक्षी नाना अर्थों की प्रमाणत प्रसिद्धि बतलाता है तो उसे यह भी बतलाना चाहिए कि उन प्रमाणों की प्रसिद्धि किस प्रकार होगी। यदि यह कहा जाय कि प्रमाणों से प्रमेय-सिद्धि होती है तथा एक प्रमाण से दूसरे प्रमाण की तो अनवस्था प्रसक्त हो जाती है। और यदि प्रमाणों की प्रसिद्धि बिना प्रमाण के हो सकती है तो प्रमेयों की क्यों नहीं हो सकती? यदि यह कहा जाय कि अग्नि के समान प्रमाण अपने को तथा अपने से भिन्न प्रमेयों को प्रकाशित करता है तो यह उत्तर देना होगा कि यह दृष्टान्त विषम और भ्रान्तिमूलक है। अग्नि अपने को प्रकाशित नहीं करती क्योंकि प्रकाशन अप्रकाशित का होता है। उदाहरणार्थ, अन्धेरे में अनुपलब्ध घटप्रकाश होने पर प्रकट हो जाता है। अग्नि इस प्रकार कभी भी अप्रकाशित नहीं मानी जा सकती। यदि एक बार यह मान भी लिया जाय कि अग्नि अपने को प्रकाशित करती है तो यह क्या नहीं कहा जा सकता कि अग्नि दूसरे के साथ-साथ अपने को भी जला देती है। यह भी क्या नहीं माना जा सकता कि अन्धेरा अपने को तथा अन्य पदार्थों को बराबर ढँक लेता है। प्रकाश अन्धेरे का अपाकरण है। जहाँ अग्नि होती है वहाँ अन्धेरा होता ही नहीं और न अग्नि में ही अन्धेरा होता है। अतएव यह कहना निस्सार है कि अग्नि अपने को तथा अन्य पदार्थों को प्रकाशित करती है। यदि यह कहा जाय कि अग्नि के पहले अन्धेरा होता है जिसका अग्नि अपनी उत्पत्ति के साथ अपाकरण कर देती है तो यह दिखलाना होगा कि अग्नि की उत्पत्ति के समय उसका अन्धेरे से सम्पर्क होता है। यह स्पष्ट ही असम्भव है। यदि बिना अन्धकार से सम्पर्क हुए अथवा बिना उसकी प्राप्ति के ही अग्नि के द्वारा उसका निवारण होता है तो यहाँ पर उपस्थित अग्नि से ही अशेष लोकघातुओं में अन्धकार हट जाता।

पुनश्च, यदि प्रमाणों की सिद्धि स्वतः मानी जाय तो उन्हें प्रमेयों की भी अपेक्षा न होगी। यदि प्रमेय-निरपेक्ष रूप से प्रमाण-सिद्धि मान ली जाय तो ये स्वतः-सिद्ध प्रमाण किसी भी प्रमेय के साधन न होंगे। दूसरी ओर यदि यह कहा जाय कि प्रमाणों की सिद्धि प्रमेयापेक्ष होती है तो सिद्ध-साधन का दोष उपस्थित हो जाता है क्योंकि अपेक्षा सिद्ध-वस्तु की ही रह सकती है। असिद्ध वस्तु का अन्याभिसम्बन्ध असम्भव है। पुनश्च यदि प्रमाणों की सिद्धि प्रमेयापेक्ष होती है तो प्रमेय-सिद्धि प्रमाणनिरपेक्ष माननी होगी और इस प्रकार की निरपेक्ष प्रमेय-सिद्धि होने पर प्रमाण-सिद्धि सर्वथा व्यर्थ होगी। प्रमाण-सिद्धि प्रमेयापेक्ष होने पर प्रमाण और प्रमेय का परस्पर व्यत्यय हो जाता है क्योंकि तब प्रमेयों से प्रमाण सिद्ध होते हैं न कि प्रमाणों से प्रमेय। यदि दोनों

की सिद्धि परस्परापेक्ष मानी जाय तो दोनों की ही असिद्धि माननी होगी। क्यो तब एक ओर प्रमेय प्रमाण-सिद्ध होंगे, किन्तु वे प्रमाण स्वयं साध्य रहेंगे। दूसरी ओर प्रमाण प्रमेय-सिद्ध होंगे, किन्तु वे प्रमेय स्वयं साध्य होंगे। यदि पिता से पुत्र उत्पाद्य हो और पुत्र से पिता तो न पिता उत्पन्न होगा न पुत्र, और ऐसी स्थिति में यह भी नहीं तय हो पायेगा कि कौन पुत्र है और कौन पिता। सच तो यह है कि प्रमाणों की सिद्धि न स्वतः होती है, न परस्पर, न प्रमेयों से, और न अकस्मात्।

शुक्ल धर्मों के विषय में आचार्यों के द्वारा परिगणन अवश्य किया गया है, किन्तु इन धर्मों के स्वभाव का प्रविभक्त निर्देश नहीं किया जा सकता। यह नहीं कहा जा सकता कि यह कुशल-विज्ञान का स्वभाव है, यह अकुशल विज्ञान का स्वभाव। अतएव यह कहना ठीक नहीं कि पृथक्-पृथक् धर्मस्वभाव का धर्मज्ञ लोगो ने उपदेश किया है। यदि कुशलधर्मों का कुशलस्वभाव प्रतीत्य उत्पन्न होता है तो वह उनका 'स्वभाव' न होकर परभाव ही होगा; और यदि यह कहा जाय कि कुशल धर्मों का स्वभाव निरपेक्ष रूप से उत्पन्न होता है तो आध्यात्मिक जीवन ही व्यर्थ हो जायगा। तब ब्रह्म-चर्यवास के स्थान पर धर्मों का अपना निरपेक्षवास रहेगा। प्रतीत्यसमुत्पाद के स्रष्टित होने पर सद्धर्म का अनिवार्य रूप से स्रष्टन हो जायगा क्योंकि बुद्ध भगवान् ने कहा है "भिक्षुओं, जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वह धर्म को देखता है"। जब निरपेक्ष रूप से कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत धर्मों के स्वभाव होंगे तो आर्यसत्त्यों को मिथ्या मानना होगा। धर्म और अधर्म तथा लौकिक व्यवहार भी असम्भव हो जायगा क्योंकि तब हेतु-निरपेक्ष सभी भाव नित्य होंगे। भलाई या बुराई के घटने-बढ़ने का प्रश्न नहीं होगा और न दुःख से मोक्ष तक की चर्चा का। बुद्ध भगवान् की प्रसिद्ध देशना 'सभी सत्कार अनित्य हैं' मिथ्या हो जायगी, सभी सत्कृत धर्म असत्कृत हो जायेंगे।

पदार्थों के नाशयुक्त होने से उनका स्वभाव सिद्ध नहीं होता क्योंकि नाम स्वयं नि स्वभाव हैं।

शून्यवादी धर्मों के स्वभाव का प्रतिषेध करते हुए धर्म-विनिर्मुक्त किसी पदार्थ का स्वभाव स्वीकार नहीं करते। ऐसी स्थिति में निस्स्वभाव धर्मों के अतिरिक्त किसी अन्य स्वभाव के स्वीकार का उपालम्भ अयुक्त हो जाता है। यह आपत्ति भी निराधार है कि जिसकी सत्ता प्राप्त है उसी का प्रतिषेध किया जा सकता है और अतएव स्वभाव का स्वीकार किये बिना शून्यता का उपदेश नहीं हो सकता। क्योंकि यदि ऐसा है तब तो विपक्षी के द्वारा शून्यता का प्रतिषेध ही शून्यता को सिद्ध कर देता है। यदि शून्यता के प्रतिषेध्य होते हुए भी वह प्रतिषिध्यमान शून्यता शून्यता नहीं है।

तो सत् का ही प्रतिषेध होता है, यह सिद्धान्त खडित हो जाता है। पुनश्च शून्यवादी न किसी का प्रतिषेध करता है न उसके लिए कोई प्रतिषेध्य है, अतएव यह कहना व्यर्थ है कि उसके प्रतिषेध में ही विधि पुरस्कृत है। पूर्वपक्ष में कहा गया है कि उक्ति के बिना भी असत् का प्रतिषेध प्रसिद्ध है। अतएव निस्स्वभावत्व का ख्यापन व्यर्थ है। इसके उत्तर में शून्यवादी का कहना है कि “सब पदार्थ निस्स्वभाव हैं,” यह उक्ति पदार्थों को निस्स्वभाव नहीं बनाती, किन्तु स्वभाव के पूर्वसिद्ध अभाव का ज्ञापन करती है। उदाहरण के लिए देवदत्त के घर में न होने पर यदि कोई कहे “देवदत्त घर में हैं” और इस पर अन्य कोई पुरुष उसका निषेध करते हुए कहे—“नहीं हैं” तो उसका निषेध-वचन देवदत्त का अभाव उत्पन्न नहीं कर सकता, केवल उसे प्रकाशित करता है।

पूर्वोक्त मृगतृष्णा के दृष्टांत पर शून्यवादी का कहना है—यदि मृगतृष्णा में जलबुद्धि स्वाभाविक हो तो वह प्रतीत्यसमुत्पन्न नहीं होगी। वस्तुतः मृगतृष्णा, विपरीत-दर्शन तथा अयोनिशोमनस्कार की अपेक्षा रखते हुए ही यह जलबुद्धि उत्पन्न होती है। अभिनिवेश स्वाभाविक हो तो उसकी निवृत्ति किस प्रकार होगी? स्वभाव अनिवर्तनीय है। ऐसे ही अन्य ग्राह्य आदि धर्मों में भी शून्यता समझनी चाहिए।

पूर्वपक्ष में कहा गया है कि नै स्वाभाव्य के कारण हेतु के ही असिद्ध होने से शून्यवाद की सिद्धि असम्भव है। इसके उत्तर में भी वही तर्क उपयोगी है जैसा ऊपर षट्क-प्रतिषेध में प्रयुक्त हुआ है। प्रतिषेध और प्रतिषेध्य के परस्पर सम्बन्ध की अनुपपत्ति में शून्यवादी का उत्तर है कि यह सच है कि त्रिकाल में न प्रतिषेध सम्भव है न प्रतिषेध्य, किन्तु यह वस्तुतः शून्यवाद का समर्थन ही है।

इस प्रकार शून्यवाद की तार्किक सम्भावना पर विचार करते हुए नागार्जुन का अन्त में कहना है कि जो शून्यता को मानता है उसके सभी पुरुषार्थ सुरक्षित रहते हैं। शून्यता को मानने वाले प्रतीत्यसमुत्पाद को हृदयगम करते हैं और इस प्रकार चार आर्यसत्य तथा श्रामण्यफल उन्हें उपलब्ध होते हैं। इसी आधार पर उनके समस्त लौकिक व्यवहार भी व्यवस्थित हो जाते हैं।

**माध्यमिक कारिकाएँ—प्रतीत्यसमुत्पाद—**माध्यमिक कारिकाओं का प्रारम्भ प्रतीत्यसमुत्पाद के उपदेष्टा बुद्ध की प्रसिद्ध वन्दना से होता है। “अनिरोधमनुत्पाद-मनुच्छेदमशाश्वतम् । अनेकार्थमनानार्थमनागममनिर्गमम् ॥ यः प्रतीत्यसमुत्पाद-प्रपचोपशम शिवम् । देशयामास सम्बुद्धस्त वन्दे वदता वरम् ॥” प्रतीत्यसमुत्पाद को यहाँ “प्रपचोपशम” एवं “शिव” कहा गया है तथा आठ विशेषणों से उसकी अतर्क्यता एवं अनिवर्चनीयता प्रतिपादित की गयी है। प्रतीत्यसमुत्पाद की अनेक



व्याख्याएँ प्रचलित थी, यथा “हेतुप्रत्यय-सामग्री की अपेक्षा पदार्थों का उत्पाद”, “भगुर पदार्थों का उत्पाद”, “इदम्प्रत्ययता ।” नागार्जुन के लिए पदार्थों की “आपेक्षिकता” उनकी स्वभावशून्यता को द्योतित करती है एवं प्रतीत्यसमुत्पाद को मानने वाला सब पदार्थों को मायोपम समझता है । इससे अविद्या निवृत्त होती है तथा दुःख के “द्वादशांग” छिन्न हो जाते हैं ।

प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा व्यावहारिक जगत् का प्रतिषेध इन आठ विशेषणों से प्रकाशित किया गया है—अनिरोध, अनुत्पाद, अनुच्छेद, अशाश्वत, अनेकार्थ, अनानार्थ, अनागम एवं अनिर्गम । अर्थात् प्रतीत्यसमुत्पाद में न निरोध होता है न उत्पाद, न उच्छेद होता है, न शाश्वत स्थिति, न उसमें पदार्थों की एकता है न अनेकता, न आगति हांती है न निर्गति । विरुद्ध धर्मों का निषेध प्रतीत्यसमुत्पाद की अतर्क्यता द्योतित करना है । तर्क-बुद्धि प्रत्येक पदार्थ को धर्म-विशेष से विगोषित कर तद्विपरीन धर्म से उसकी व्यावृत्ति करती है । इस दृष्टि से जो वस्तु एक नहीं है उसे अनेक होना चाहिए, जो उच्छिन्न नहीं होती उसे शाश्वत होना चाहिए, किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद में इस प्रकार का तर्क नहीं लगता । इसका कारण यह है कि शून्य में विगोषण लगा देने से शून्यगुणित अको के तुल्य विशेषणों का विरोध भी शून्यसात् हो जाता है । आचार्य गौडपाद ने कहा है कि मायामय बीज से उत्पन्न हुआ मायामय अकुर न शाश्वत कहा जा सकता है न नश्वर । “प्रपचोपशम” में प्रपच शब्द का अर्थ वाक् अथवा उसके द्वारा प्रतिपाद्य समस्त अभिधेय-मंडल मानना चाहिए । इस प्रकार प्रपचोपशम का अर्थ सर्व-वाग् विषय का अतिक्रमण होता है । चित्त-चैत की अप्रवृत्ति तथा ज्ञान-ज्ञेय-व्यवहार की निवृत्ति होने पर जाति, जरा, मरण आदि अशेष उपद्रव के अभाव के कारण प्रतीत्यसमुत्पाद को “शिव” कहा गया है । अनिरोध आदि विशेषण न केवल प्रतीत्यसमुत्पाद की अतर्क्यता सूचित करते हैं अपितु उत्पाद, निरोध, एकत्व, अनेकत्व तथा गमनागमन आदि तर्कबुद्धिसुलभ धर्मों की अपारमार्थिकता भी द्योतित करते हैं । लौकिक बुद्धि के द्वारा विकल्पित उत्पादनिरोधयुक्त जगत् की अपारमार्थिकता तथा परमार्थ की अवाच्यता, दोनों ही प्रतीत्यसमुत्पाद से सूचित होते हैं । यही शून्यवाद का सार है और माध्यमिक कारिकाओं के प्रारम्भ में ही इस प्रकार निरूपित है ।

पदार्थों की उत्पत्ति का खंडन—उत्पाद, निरोध आदि मित्या विकल्पो के खण्डन में प्रवृत्त होते हुए नागार्जुन पहले उत्पाद को लेते हैं । उनका कहना है—

“न स्यतो नापि परतो न द्वाभ्यां जाय्यहेतुतः ।

उत्पन्ना जातु विद्यन्ते आद्याः कश्चन केचन ॥”

अर्थात् किसी भी पदार्थ की उत्पत्ति कभी भी नहीं होती, न अपने से, न दूसरे से, न दोनों से, और न अकस्मात् । चार प्रकार के प्रत्यय बताये गये हैं—हेतु-प्रत्यय, आलम्बन-प्रत्यय, अनन्तर-प्रत्यय एवं अधिपति-प्रत्यय । इनके अतिरिक्त और कोई पाँचवा प्रत्यय स्वीकार्य नहीं है । वस्तु का अपना स्वभाव उसके प्रत्ययों में विद्यमान नहीं होता है, उस स्वभाव के अविद्यमान होने पर परतः उत्पत्ति असम्भव हो जाती है । यह कहा जा सकता है कि प्रत्यय स्वयं पदार्थ को उत्पन्न नहीं करते, किन्तु क्रिया के द्वारा करते हैं । उदाहरणार्थ, चक्षु आदि प्रत्यय विज्ञानजनक क्रिया के निष्पादक होने के कारण प्रत्यय कहे जा सकते हैं । इस प्रकार नागार्जुन का कहना है कि “न तो क्रिया प्रत्यययुक्त है न प्रत्ययवियुक्त, एवं प्रत्यय भी न क्रियायुक्त है न क्रियारहित ।” उपर्युक्त उदाहरण में क्रिया विज्ञान के उत्पन्न होने पर अभीष्ट हो सकती है अथवा उसके उत्पन्न होने के पहले अथवा विज्ञान की उत्पद्यमान अवस्था में । विज्ञान के उत्पन्न होने पर क्रिया की कल्पना अयुक्त है क्योंकि तब क्रिया का निष्पादकत्व ही व्यर्थ होगा । विज्ञान के उत्पन्न होने के पहले उसकी उत्पादन क्रिया सुतरा अयुक्त है क्योंकि वह कर्तृविहीन होगी । उत्पद्यमान विज्ञान की कल्पना ही अयुक्त है, क्योंकि उत्पन्न एवं अनुत्पन्न के अतिरिक्त कोई तीसरी कोटि सुबोध नहीं है । प्रत्ययवियुक्त क्रिया की कल्पना स्पष्ट ही अनुपयोगी है । वस्तुतः उसकी योग्यता ही अज्ञात रहेगी । जैसे क्रिया के साथ प्रत्ययों का सम्बन्ध जोड़ना कठिन है ऐसे ही प्रत्ययों के साथ क्रिया का सम्बन्ध भी दुर्घट है ।

यदि यह कहा जाय कि चक्षु आदि प्रत्ययों की अपेक्षा से विज्ञान उत्पन्न होता है अतएव चक्षु आदि प्रत्यय कहे जाते हैं तो यह बतलाना पड़ेगा कि जबतक विज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती तबतक चक्षु आदि अप्रत्यय ही क्यों न माने जायें और यदि वे अप्रत्यय होंगे तो उनसे उत्पत्ति ही किस प्रकार होगी । यदि यह कहा जाय कि पहले वे अप्रत्यय हैं किन्तु पीछे किसी अन्य प्रत्यय की अपेक्षा से वे स्वयं प्रत्यय बन जाते हैं, तो भी युक्त न होगा, क्योंकि जिस अन्य प्रत्यय की उनको अपेक्षा होगी उसका प्रत्ययत्व सिद्ध करना उतना ही कठिन होगा । पुनश्च चक्षु आदि प्रत्यय सदभूत विज्ञान के कल्पित किये जा सकते हैं अथवा असदभूत विज्ञान के । दोनों ही प्रकार से अयुक्तता प्रकट होती है—यदि विज्ञान स्वयं सत् है तो उसको प्रत्यय की आवश्यकता नहीं है । यदि विज्ञान असत् है तो उसका प्रत्यय होगा ही कैसे ? इस प्रकार जब न सत्, न असत्, न सदसत् पदार्थ की उत्पत्ति मानी जा सकती है तब उनका उत्पादक हेतु किस प्रकार माना जा सकता है ?

चक्षुर्विज्ञान आदि के विषय रूपादि को आलम्बन-प्रत्यय कहा जाता है। आलम्बन प्रत्यय विद्यमान धर्म (=चित्त-चैत) का हो सकता है अथवा अविद्यमान धर्मों का। दोनों ही विकल्पो में आलम्बन प्रत्यय अनावश्यक अथवा असम्बद्ध है। वस्तुतः चित्त-चैतों की आलम्बनता सावृत ही हैं। कारण के अव्यवहित निरोध को कार्य की उत्पत्ति का समनन्तर प्रत्यय कहा जाता है। किन्तु कार्यभूत अङ्कुरादि धर्मों के अनुत्पन्न होने पर बीजादि कारण का निरोध अनुपपन्न है। बीज आदि के अनिरुद्ध होने पर समनन्तर-प्रत्यय अनवकाश है। दूसरी ओर, प्रत्यय के निरोध होने पर उसकी प्रत्ययता किस प्रकार बनी रहेगी? अधिपति प्रत्यय का लक्षण इस प्रकार किया गया है—“यस्मिन् सति यद्भवति” अर्थात् जिसके होने पर कार्य होता है। अधिपति प्रत्यय कार्य के विशिष्ट स्वरूप का नियामक होता है। नागार्जुन का कहना है कि स्वभाव के अभाव में स्वभाव का नियामक कौन होगा? निस्स्वभाव पदार्थों की सत्ता ही नहीं है अतएव इदप्रत्ययता से लक्षित अधिपति प्रत्यय की कल्पना उपपन्न नहीं है। प्रत्ययों में व्यस्त अथवा समस्त रूप में कार्य की सत्ता नहीं दिखायी जा सकती, अतः उन प्रत्ययों से उनमें अविद्यमान कार्य की उत्पत्ति किस प्रकार मानी जा सकती है? यदि यह कहा जाय कि इन प्रत्ययों में न होते हुए भी कार्य उनसे उत्पन्न होता है तो फिर वह कार्य अप्रत्यय से भी क्यों नहीं उत्पन्न होता? यहाँ साहचर्य के सत्कार्यवाद तथा वैशेषिकों के असत्कार्यवाद का खण्डन किया गया है। सत्कार्यवाद में कार्य की उत्पत्ति व्यर्थ हो जाती है, असत्कार्यवाद में असम्भव। कार्य प्रत्ययमय है और प्रत्यय अप्रत्यय रूप है। ऐसी स्थिति में उन प्रत्ययों से उत्पन्न कार्य प्रत्ययमय कैसे होगा? अर्थात् पट के तन्तुमय होने के लिए यह आवश्यक है कि तन्तु स्वयं स्वभावसिद्ध हो। अतः कार्य न प्रत्ययमय है न अप्रत्ययमय, वस्तुतः जब कार्य ही नहीं है तो प्रत्यय अप्रत्यय की कल्पना अनावश्यक है।

**गति का प्रतिषेध**—उत्पत्ति के प्रतिषेध के अनन्तर नागार्जुन दूसरे प्रकरण में गति के प्रतिषेध के लिए तर्क प्रस्तुत करते हैं। गति की सिद्धि के लिए गन्तव्य मार्ग की सिद्धि आवश्यक है। गन्तव्य मार्ग को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है—जिसका अतिक्रमण हो चुका है, जिसका अतिक्रमण शेष है। गन्तव्य के अतिक्रान्त भाग में गमन उपरत हो चुका है, अनतिक्रान्त भाग में आरम्भ ही नहीं हुआ है। अतएव वर्तमान क्षण में गमन का गन्तव्य के किसी भी भाग से सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। फलतः वर्तमानकालिक गमन अनिर्दिष्ट है। वर्तमानकालिक गमन के अतिरिक्त होने पर गमन की अकालिक अनिर्दिष्ट अनिवार्य है।

यह शका की जा सकती है कि गन्तव्य अर्थात् को 'गत' 'अगत' तथा 'गम्यमान', इन तीनों भागों में विभक्त कर 'गम्यमान' भाग में गमन की कल्पना करनी चाहिए। किन्तु 'गम्यमान' गन्तव्य में गमन के लिए गमन के पूर्व ही गन्तव्य को 'गम्यमान' होना चाहिए। ऐसी स्थिति में या तो 'दो गमन' मानने होंगे या गति के अभाव में भी गम्यमानता की सिद्धि माननी होगी। दो गमन मानने पर दो गन्ता मानने होंगे। वस्तुतः 'गत' और 'अगत' अर्थात् में गति का योग नहीं है, 'गम्यमान' अर्थात् की सिद्धि स्वयं गमनसापेक्ष है। गम्यमानता गतिपूर्वक है, गति गन्तव्यपूर्वक।

गमन गन्ता की भी अपेक्षा रखता है, किन्तु गन्तृत्व स्वयं गतिसापेक्ष है। यदि गमन के पूर्व ही गन्ता सिद्ध है तो 'द्विगमन'—प्रसंग पुनः उपस्थित होगा। यदि गन्ता सिद्ध ही नहीं है तो तदाश्रित गमन भी असिद्ध होगा। यदि गन्ता और गमन एक हैं तो कर्तृ-कर्म-विरोध उपस्थित होगा। यदि गन्ता अन्य है, गमन अन्य, तो वे घट-पट सदृश हो जायेंगे। गन्ता गतिरहित भी होगा, गति गन्तृरहित भी।

गमनारम्भ भी गन्तव्यसापेक्ष होने के कारण उपर्युक्त रीति से अनुपपन्न है। स्थिति के निरोध से गति का आरम्भ कहा जाता है, किन्तु यह निरोध स्थिति काल में भी असम्भव है, उसके अनन्तर भी। वस्तुतः गति स्थितिसापेक्ष है, स्थिति गतिसापेक्ष। दोनों ही असिद्ध हैं। नागार्जुन के इस गति-विचार में स्थूल गति को क्षणिक पारमाणविक गति में विश्लेषित कर यह प्रदर्शित किया गया है कि जहाँ आपाततः एक अविच्छिन्न क्रियाप्रवाह प्रतीत होता है वहाँ वस्तुतः क्षणानुपूर्वी के समानान्तर एक स्थित्यानुपूर्वी देखी जा सकती है जिसमें गति उतनी ही अवास्तविक है जितनी नटराज की मूर्ति में। गतिशील वस्तु प्रत्येक क्षण में कहीं-न-कहीं अवस्थित अर्थात् उपलब्ध होती है। यहाँ तक नागार्जुन तथा ग्रीक दार्शनिक जेनों के विचार समानान्तर हैं। किन्तु नागार्जुन स्थिति की प्रतीति को भी अलातचक्रवत् भ्रान्त मानते हैं।

**इन्द्रिय-परीक्षा**—तृतीय प्रकरण में चक्षु-आदि इन्द्रियों की परीक्षा की गयी है। अभिधर्म के अनुसार दर्शन, श्रवण, घ्राण, रसन, स्पर्श तथा मन, छ इन्द्रियाँ हैं। उनके द्रष्टव्य आदि गोचर हैं। ये ही सुप्रसिद्ध द्वादश आयतन हैं। नागार्जुन का कहना है कि इन्द्रियों को विषयों का ग्राहक नहीं माना जा सकता क्योंकि वे स्वयं अपने ग्रहण में असमर्थ हैं। पुनश्च दर्शन आदि विषय-ग्रहण को उसी रीति से अनुपपन्न सिद्ध किया जा सकता है जिस रीति से ऊपर गमन को अनुपपन्न सिद्ध किया गया है। इन्द्रियों को विषयोपलब्धि का करण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि तब उनके अतिरिक्त एक कर्ता अपेक्षित होगा जिसे अपनी उपलब्धि में असमर्थ मानते हुए भी विषयों की उपलब्धि में समय

मानना होगा। दर्शनादि व्यापार को असंगत मानकर क्रियारहित धर्ममात्र की उत्पत्ति का पक्ष भी नहीं लिया जा सकता क्योंकि इस प्रकार का निष्क्रिय धर्म आकाशकुमुम के समान अमृत्य होगा।

**स्कन्ध-परीक्षा**—चतुर्थ प्रकरण में स्कन्ध-परीक्षा की गयी है। रूपस्कन्ध के अन्तर्गत रूप, शब्द आदि भौतिक गुण हैं, उनके कारण महाभूत हैं। बिना भूत-भौतिक के कार्यकारणभाव के रूपस्कन्ध की सिद्धि नहीं हो सकती। किन्तु कार्य-कारण-भाव की अनुपपन्नता उपर सिद्ध की जा चुकी है। पुनश्च कार्य न कारण के सदृश अभीष्ट है, न विमदृश। रूप के कारण चार महाभूत कठिन, द्रव, उष्ण तथा तरल स्वभाव के हैं। आम्यन्तर भौतिक धर्म पाँच इन्द्रियाँ रूपप्रसादात्मक हैं, बाह्य भौतिक रूपादि का स्वभाव विविध इन्द्रियाह्य है। भूत और भौतिकों के लक्षण में स्पष्ट ही भेद है। किन्तु भेद होने पर कार्यकारण नियम ही दुर्वोच है। रूपस्कन्ध के समान ही अन्य स्कन्ध तिरस्कार्य हैं।

पंचम प्रकरण में घातुपरीक्षा की गयी है। छ घातुएं—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश तथा विज्ञान हैं। इनके पृथक्-पृथक् लक्षण दिये गये हैं। यथा, आकाश का अनावरण अथवा अनवरोध। किन्तु लक्ष्य और लक्षण का सम्बन्ध दुरुपपाद है। यदि लक्ष्य और लक्षण भिन्न हैं तो पृथ्वी और काठिन्य पृथक्-पृथक् उपलब्ध होंगे, यदि वे अभिन्न हैं तो लक्षण निराश्रय अथवा लक्ष्य अलक्ष्य हो जायेंगे। यदि लक्ष्य लक्षण-रहित है तो उसमें लक्षण की प्रवृत्ति न होगी, यदि लक्ष्य लक्षणसहित है तो उसमें लक्षण की प्रवृत्ति अनावश्यक होगी। लक्षण के बिना लक्ष्य की उपलब्धि नहीं हो सकती, लक्ष्य की उपलब्धि के बिना लक्षण किया नहीं जा सकता। तात्पर्य यह है कि आकाश आदि तत्त्व केवल लक्षण-भोचर हैं, किन्तु ऐसी स्थिति में उनके लक्षण ही काल्पनिक हो जाते हैं। ज्ञानान्तिक आकाश को अभावमात्र मानते हैं। किन्तु जब भाव ही असिद्ध है तो अभाव कैसे सिद्ध होगा? 'जो अल्पबुद्धि पदार्थों के अस्तित्व एवं नास्तित्व को मानते हैं वे शिवात्मक, प्रपञ्चोपशम को नहीं देखते हैं।'

षष्ठ प्रकरण रागरक्त-परीक्षा है। यह शका की जा सकती है कि तत्काल ने राग आदि क्लेशों का अस्तित्व बताया है, अतः स्कन्ध आदि उपपन्न हैं। नागार्जुन का कहना है कि राग और रक्त (=रागयुक्त) का सम्बन्ध अनुपपन्न है। यदि राग की उत्पत्ति के पूर्व पुरुष रागरहित है तो उसमें राग की उत्पत्ति होगी ही नहीं, अन्यथा जहाँ भी नागार्जुन सम्मद होगी। इसी और राग के पूर्व ही पुरुष रक्त अथवा रागयुक्त निम्न प्रवृत्त होगा? यदि राग और रागयुक्त चित्त को महोत्पन्न माना जाय तो उन्हें

बैल के दो सींगों के तुल्य निरपेक्ष मानना होगा। राग और रक्त का सहभाव न उनके एकत्व के साथ सगत है, न उनके पृथक्त्व के साथ।

सप्तम प्रकरण में संस्कृतपरीक्षा है। उत्पाद, व्यय, तथा स्थित्यन्यथात्व को तीन संस्कृतलक्षण बताया गया है। किन्तु इन लक्षणों के पृथक्-पृथक् प्रयोग से संस्कृतत्व निरूपित नहीं हो सकता और इनका एक साथ प्रयोग किया नहीं जा सकता। पुनश्च, यदि उत्पाद आदि में उत्पाद आदि लक्षण प्रयुक्त किये जायें तो अनवस्था प्रसक्त होगी, यदि नहीं, तो वे असंस्कृत हो जायेंगे। उत्पाद आदि विरुद्ध लक्षणों की एक ही वस्तु में प्रवृत्ति भी दुर्घट है। उत्पाद आदि पृथक्-पृथक् भी अनुपपन्न है। वस्तुतः उत्पाद, स्थिति एवं भग माया, स्वप्न अथवा गन्धर्वनगर के समान है।

आठवें प्रकरण में कर्मकारक परीक्षा है। कर्ता, क्रिया, एवं कर्म का उसी प्रकार निराकरण सुलभ है जैसे गन्ता, गमन, एवं गन्तव्य का। कर्ता के बिना कर्म असम्भव है, कर्म के बिना कर्तृत्व असिद्ध। यदि कर्म के पूर्व कर्ता विद्यमान है तो पहला ही कर्म दूसरा कर्म होगा। यदि कर्ता नहीं है तो कर्म का प्रारम्भ ही न होगा।

सामितीय कहते हैं कि दर्शन, श्रवण आदि के पूर्व ही उनके उपादाता की सत्ता को स्वीकार करना चाहिए। इसका पूर्वपरीक्षा नाम के नवम प्रकरण में खण्डन है। कर्म और कर्ता, गमन और गन्ता के समान ही उपादान और उपादाता परस्पर सापेक्ष होने के कारण निःस्वभाव है। यह आपत्ति की जा सकती है कि सापेक्ष होने से ही किसी वस्तु को शून्य नहीं माना जा सकता। उदाहरण के लिए अग्नि इन्धन की अपेक्षा कर प्रज्वलित होती है, तथापि अग्नि का दाहकत्व स्वभाव अक्षुण्ण रहता है। इसके निराकरण के लिए अग्नीन्धनपरीक्षा नाम के दशम प्रकरण की रचना हुई है। यदि अग्नि इन्धन से पृथक् है तो नित्यप्रज्वलित रहेगी; न उसे जलाना होगा, न वह बुझेगी। यदि अग्नि इन्धन से पृथक् नहीं है तो इन्धन को जलाना न होगा, न इन्धन जलेगा। अन्यथा कर्तृ-कर्म-विरोध उपस्थित होगा। अग्नि और इन्धन परस्पर सापेक्ष हैं तथा नागार्जुन के लिए उनका दृष्टान्त दार्ष्टान्तिक के समान असिद्ध है। नागार्जुन से तर्क करना कठिन है क्योंकि वे सब दृष्टान्तों को ही असिद्ध मानते हैं।

एकादश प्रकरण का नाम पूर्वापरकोटिपरीक्षा है। तथागत ने कहा है—“भिक्षुओ ! जन्म-मरण रूप ससार अनादि है। अविद्या से आच्छादित तथा तृष्णा से बंधे हुए जीवों के आवागमन की पूर्व कोटि का पता नहीं चलता।” इससे विदित होता है कि अनादि ससार की सत्ता है। अतएव ससारी आत्मा की भी सत्ता माननी चाहिए। इस शका के उत्तर में नागार्जुन का कहना है कि तथागत ने ससार को अनवराग बताया है अर्थात्

संसार का न आदि है और न अन्त । ऐसी स्थिति में संसार का मध्य ही कैसे स्वीकार किया जा सकता है ? संसार के अभाव में संसारी भी निराकृत हो जाता है । पुनश्च यदि पहले जन्म की सत्ता सिद्ध हो और पीछे जरा-मरण की तो जन्म, जरामरण से रहित हो जायगा तथा सब अमर हो जायेंगे । यदि जरामरण पहले हो और जन्म पीछे तो अहेतुक जन्म का जरा-मरण किस प्रकार होगा अर्थात् फिर से सबकी अमरता प्रसक्त हो जाती है । जरा-मरण और जन्म को समानकालिक भी नहीं माना जा सकता क्योंकि वे परस्पर विरुद्ध हैं । यही नहीं, सहभूत जन्म और मरण बँल के दो सींगों के समान निरपेक्ष तथा अहेतुक हो जायगे । इस तर्क से यह सूचित होता है कि न केवल संसार की अपितु किसी भी पदार्थ की पूर्वकोटि अथवा सत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती ।

वारह्वाण प्रकरण दुःख-परीक्षा है । यह कहा जा सकता है कि दुःख की सत्ता से आत्मा की सत्ता सूचित होती है । पाँच उपादान स्कन्ध दुःख कहलाते हैं । यह दुःख निराश्रय नहीं हो सकता, अतएव आत्मा की सत्ता को स्वीकार करना चाहिए । इसके उत्तर में नागार्जुन दुःख की सत्ता का ही खण्डन करते हैं । दुःख स्वयंकृत हो सकता है, अथवा परकृत, अथवा स्वयंकृत-एव-परकृत, अथवा अहेतुक । दुःख पिछले जन्म के स्कन्धों की अपेक्षा रखकर उत्पन्न होते हैं । अन्यापेक्षया उत्पन्न होने के कारण स्कन्धात्मक दुःख को स्वयंकृत नहीं माना जा सकता । दुःख को परकृत भी नहीं माना जा सकता क्योंकि पिछले जन्म के कारणात्मक स्कन्धों को इस जन्म के कार्यात्मक स्कन्धों से भिन्न व्यवस्थित नहीं किया जा सकता । यहाँ पर कार्य और कारण की भेदाभेद-व्यवस्था को अनुपपन्न सूचित किया गया है । यह कहा जा सकता है कि दुःख का कारण दुःख जभिप्रेत नहीं है, अभिप्राय यह है कि पुरुष स्वयं अपने कर्म से दुःख की उपलब्धि करता है । इसके उत्तर में नागार्जुन का प्रश्न है कि यह पुरुष कौन-सा है—वह जो दुःख की उपलब्धि करता है अथवा वह जो उसके कारणभूत कर्म का कर्ता है । दुःख की उपाधि एक पुरुष को सूचित करती है, कर्म की उपाधि दूसरे पुरुष को । यहाँ पुरुष की केवल प्रज्ञप्तिकृत अथवा औपाधिक सत्ता स्वीकृत है । ऐसी स्थिति में दुःख को स्वयंकृत अथवा अभिन्न-पुरुष-कृत किस प्रकार माना जा सकता है ? मनुष्य-मुद्गल के द्वारा किये कर्म का दुःख नारक-मुद्गल भोग करता है । इस दुःख को स्वकृत मानना अनुपपन्न है । दूसरी ओर यदि एक पुरुष को कर्ता दूसरे को भोक्ता मानकर दुःख को परकृत माना जाय तो भी कठिनाई दुनिवार है । वस्तुतः ऐसी स्थिति में दुःख की अन्यत्र उत्पत्ति तथा अन्यत्र भगन्ति स्वीकार करनी होगी । स्वयंकृत दुःख के अप्रसिद्ध होने पर अन्यत्र दुःख की उत्पत्ति ही न होगी क्योंकि जो अन्य पुरुष दुःख को उत्पादित करता है उसके लिए दुःख स्वयंकृत होगा । परकृत दुःख 'पर' के लिए स्वयंकृत होगा । यदि दुःख न

स्वकृत है, न परकृत तो उभयकृत भी नहीं हो सकता। अहेतुक दुःख आकाशकुसुम की सुगन्ध के समान है। न केवल दुःख अपितु समस्त घट, पट आदि पदार्थ इसी प्रकार न स्वकृत हैं न परकृत, न उभयकृत, न अहेतुक।

तेरहवाँ प्रकरण संस्कार-परीक्षा है। तथागत ने सब संस्कारों को नश्वर और मिथ्या कहा है। वस्तुतः यदि सब संस्कार मिथ्या हैं तो नश्वर कौन है? जब संस्कार हैं ही नहीं तो उनका विनाश कैसे होगा? अतएव तथागत की उक्ति को शून्यता की सूचना मानना चाहिए। यह शका हो सकती है कि निस्स्वभावता को स्वभाव की विनाशिता कहा जा सकता है। किन्तु यदि स्वभाव है तो उसका अन्यथाभाव नहीं हो सकता और यदि स्वभाव नहीं है तो उसके अन्यथाभाव का प्रश्न ही नहीं उठता। वस्तुतः अन्यथाभाव ही अनुपपन्न है। जो युवा है, वह बूढ़ा नहीं होता, जो बूढ़ा है वह बूढ़ा क्या होगा? यदि दूध, दही बन जाता है तो दूध को ही दही मान लेना चाहिए, अन्यथा दूध से अतिरिक्त कोई अन्य वस्तु दही बनेगी। निस्स्वभावता अथवा शून्यता को किसी प्रकार का स्वभाव न मानना चाहिए। यदि कोई वस्तु अशून्य हो तब शून्य भी कोई वस्तु हो सकती है। जब अशून्य ही नहीं है तो शून्य किस प्रकार होगा? तथागत ने शून्यता को सब दृष्टियों से मुक्ति का मार्ग कहा है। जो शून्यता को ही दृष्टि बना लेते हैं उनको असाध्य मानना चाहिए।

चौदहवें प्रकरण का नाम संसर्ग-परीक्षा है। द्रष्टा, दर्शन एव द्रष्टव्य, ये तीन दो-दो करके अथवा तीनों साथ संसर्ग में नहीं आ सकते। संस्कारों के संसर्ग का उपदेश वन्ध्यापुत्रों के संसर्ग के समान है। अन्योन्यसंसर्ग के लिए अन्यत्व सिद्ध होना चाहिए। किन्तु अन्यत्व अन्योन्यसापेक्ष है। घट का पट से अन्यत्व तभी सिद्ध होगा जब पट का घट से अन्यत्व पूर्वसिद्ध रहेगा। 'यदि अन्य (यथा घट) अन्य (यथा पट) से अन्य है तो वह (घट) अन्य (पट) के बिना ही अन्य रहेगा, किन्तु वह अन्य, अन्य के बिना अन्य नहीं है, अतएव उसकी सत्ता नहीं है', अर्थात् यदि घट पट से अन्य है तो पट के बिना भी घट में अन्यत्व सिद्ध होगा। किन्तु इस प्रकार का पट-निरपेक्ष घटगत अन्यत्व असम्भव है। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि बौद्धों के अनुसार शब्दों का अर्थ अपोहात्मक होता है अर्थात् घट शब्द एक निश्चित स्वभावविशेष की ओर संकेत न कर पर-भाव की व्यावृत्ति सूचित करता है। घट शब्द का अर्थ घट न होकर पट, कट आदि का अभाव है। नागार्जुन के अन्यत्व-खण्डन में एक प्रकार का अत्यन्त अपोहवाद सूचित है। अन्यत्व न अन्य में हो सकता है, न अनन्य में। अन्य में अन्यत्व की कल्पना किसी प्रकार के अतिशय का आधान नहीं करती, अनन्य में उसकी कल्पना ही नहीं की जा



सकती। अन्यत्व की अवस्थिति अन्य में हो सकती है, किन्तु अन्यत्व की अवस्थिति के बिना अन्य की सिद्धि ही नहीं होगी।

पन्द्रहवें प्रकरण में स्वभावपरीक्षा है। नागार्जुन के लिए वास्तविक स्वभाव को अकृत्रिम तथा निरपेक्ष होना चाहिए; किन्तु इसके विपरीत यथार्थ में सभी तथाकथित स्वभाव प्रतीत्यसमुत्पन्न एवं सापेक्ष हैं। अतएव उन्हें अवास्तविक या शून्य मानना चाहिए। स्वभाव के अभाव में परभाव भी नहीं हो सकता। स्वभाव और परभाव के न होने पर भाव नहीं हो सकता तथा भाव के न होने पर अभाव भी नहीं हो सकता। स्वभाव, परभाव, भाव एवं अभाव, इनको मानने वाले बुद्धशासन को ठीक नहीं पहचानते। यदि स्वभाव की हेतुप्रत्यय से उत्पत्ति हो तो वह कृत्रिम हो जायगा। अतः स्वभाव की उत्पत्ति, विनाश या अन्यथाभाव असम्भव है। किन्तु यह शुद्ध अस्तित्ववाद ही शाश्वतवाद है जिसका तथागत ने नास्तित्ववाद या उच्छेदवाद के समान खण्डन किया है। कात्यायनाचार्यवादसूत्र का सब बौद्ध सम्प्रदायो में पाठ मिलता है। इस सूत्र में तथागत ने अस्तित्व और नास्तित्व का प्रतिषेध कर मध्यमा प्रतिपदा का उपदेश किया है जोकि स्वभावशून्यता का उपदेश है।

मोलहवाँ प्रकरण बन्धनमोक्षपरीक्षा है। ससार के प्रतिषेध के लिए नागार्जुन का कहना है कि यदि संस्कार संसरण करते हैं तो वे नित्य होंगे या अनित्य। नित्य होने पर वे निष्क्रिय एवं अससारी हो जायेंगे। अनित्य होने पर वे उत्पत्ति के अनन्तर ही नष्ट हो जायेंगे और अतएव संसरण में असमर्थ होंगे। संस्कारों के स्थान पर यदि जीव को ससारी बताया जाय तो भी इसी प्रकार की कठिनाई उत्पन्न होगी। यदि ससारी इस जन्म के स्कन्धों का त्याग कर जन्मान्तरीय स्कन्धों का उपादान करे तो अन्तराल में उसका अभाव मानना होगा। यदि अत्यागपूर्वक उपादान किया जाय तो एक साथ ही दो समारियों की सत्ता माननी होगी। ससार के समान निर्वाण भी न संस्कारों का हो सकता है, न जीव का। अतएव न बन्धन वास्तविक है न मोक्ष। संसार और निर्वाण दोनों ही कल्पित हैं।

सत्रहवाँ प्रकरण कर्मफलपरीक्षा है। कर्म का मूल 'चेतना' अथवा मानसिक संकल्प है। इस संकल्प से उत्पन्न वाचिक एवं कायिक क्रिया 'अविज्ञप्ति' नाम का सूक्ष्म रूप-धर्म, तथा 'परिमोगमय' दान भी कर्म माने जाते हैं। कर्म और कर्मफल का सम्बन्ध उपपादित करने के लिए 'अविप्रणाश' नाम के चित्तविप्रयुक्त धर्म की कल्पना की जाती है। कर्म एक प्रकार का ऋण है, 'अविप्रणाश' ऋणपत्र के समान है। इस बत्पना से कर्म की अनित्यता उसके फल की अनिवार्यता से नमजम हो जाती है। इन समस्त

अम्युपगम के विरोध में नागार्जुन का कहना है कि यदि कर्म को स्वभावयुक्त माना जायगा तो वह शाश्वत तथा अ-कार्य हो जायगा। पाप, पुण्य आदि भी नित्यव्यवस्थित हो जायगे। पुनश्च कर्म के कर्ता तथा भोक्ता का भेद अथवा अभेद व्यवस्थापित नहीं किया जा सकता। अतएव कर्म को नि स्वभाव या शून्य मानना चाहिए। कर्म की सत्ता ऐसी ही है जैसे कोई मायानिर्मित पुरुष अन्य का निर्माण करे। क्लेश, कर्म, देह, कर्ता तथा कर्मफल, सब गन्धर्वनगर, मरीचिका अथवा स्वप्न के समान हैं।

अठारहवाँ प्रकरण आत्मपरीक्षा है। यदि आत्मा स्कन्धों से अभिन्न है, तो वह उत्पत्ति-विनाशशील हो जायगा। यदि आत्मा स्कन्धों से भिन्न है तो विज्ञान आदि स्कन्ध, लक्षणों से रहित हो जायगे। अर्थात् स्कन्ध-भिन्न आत्मा में रूपण, अनुभव, निमित्तोद्ग्रहण, अभिसंस्करण तथा विषय-प्रतिविज्ञप्ति का अभाव होगा। आत्मा के अभाव में आत्मीय का अभाव अनिवार्य है। आत्मा और आत्मीय के उपशम होने पर योगी निर्मम और निरहंकार हो जायगा। किन्तु इस निर्मम और निरहंकार पुरुष की भी वास्तविक सत्ता नहीं है, जो उसे विद्यमान मानता है वह अविद्या में पड़ा है। अह और मम के क्षीण होने पर पुनर्जन्म क्षीण हो जाता है। कर्म और क्लेश के क्षय से मोक्ष की प्राप्ति होती है। कर्म और क्लेश विकल्प से उत्पन्न होते हैं, विकल्प प्रपञ्च से, समस्त प्रपञ्च शून्यता में निरुद्ध हो जाता है। तथागत ने कही आत्मा का उपदेश किया है, कही अनात्मा का और कही आत्मा एव अनात्मा दोनों का प्रतिषेध किया है। यह उनका उपायकौशल है। चित्त-गोचर के निवृत्त होने पर समस्त अभिधेय भी निवृत्त हो जाता है। अर्थात् परमार्थ अवाङ्मनसगोचर है। धर्मता निर्वाण के समान अनुत्पन्न एव अनिरुद्ध है। बुद्ध का अनुशासन यह है कि सब तथ्य है, सब अतथ्य है, तथ्य एव अतथ्य दोनों हैं तथा वस्तुतः न अतथ्य है और न तथ्य है। तत्त्व का लक्षण यह है कि वह निरपेक्ष, शान्त, निष्प्रपञ्च, निर्विकल्प तथा नानात्वरहित है। जो कुछ सापेक्ष है उसका अपना स्वभाव नहीं है, न उसका परभाव हो सकता है। न वह उच्छिन्न है, न शाश्वत। बुद्ध शासन का मर्म यही है कि परमार्थ न एक है न अनेक, न नित्य और न अनित्य।

उन्नीसवें प्रकरण में काल-परीक्षा है। यह माना जाता है कि अतीत, अनागत तथा वर्तमान, इन तीन रूपों में काल की विज्ञप्ति है। नागार्जुन का कहना है कि वर्तमान और भविष्य अतीत की अपेक्षा ही निर्धारित किये जा सकते हैं। किन्तु यदि वे वस्तुतः अतीत की अपेक्षा रखते तो उन्हें भी अतीत में होना चाहिए था। जब अतीत या तब वर्तमान और भविष्य नहीं थे। जब वे थे ही नहीं तो उन्हें अपेक्षा किस प्रकार हो सकती थी? जिस समय वर्तमान और भविष्य सत्ता-लाभ करते हैं, उस समय अतीत नष्ट हो गया था।

वस्तुतः काल के तीनों विभाग परस्पर सापेक्ष हैं, किन्तु हो नहीं सकते क्योंकि जब एक होता है तो दूसरे नहीं होते। यह कहा जा सकता है कि काल की सत्ता क्षणादि परिमाण से सूचित होती है। किन्तु क्षण आदि से अतिरिक्त यदि कोई स्थिर काल हो तभी क्षण आदि के द्वारा उसके परिमाण का ग्रहण किया जा सकता है। इस प्रकार का कूटस्थ काल सर्वथा असिद्ध है। दूसरी ओर यह भी नहीं कहा जा सकता कि क्षणादि के द्वारा किसी नित्य काल की अभिव्यक्ति होती है। यदि यह कहा जाय कि संस्कृत पदार्थों की अपेक्षा काल की सत्ता होती है तो भी यह स्मरणीय है कि इन पदार्थों की सत्ता स्वयं असत्य है।

बीसवें प्रकरण का नाम **सामग्री-परीक्षा** है। हेतुप्रत्यय-सामग्री की सत्ता का निराकरण करते हुए नागार्जुन का कहना है कि यदि सामग्री में फल विद्यमान है तो सामग्री से वह उत्पन्न किस प्रकार होता है? और यदि वह सामग्री में विद्यमान नहीं है तो उसे सामग्री से उत्पन्न किस प्रकार कहा जा सकता है? हेतु-फल-भाव की अनुपपन्नता उपर्युक्त रीति से ही यहाँ पुनः विस्तारित है। संभव-विभव-परीक्षा नाम के इक्कीसवें प्रकरण में भी उत्पत्ति तथा विनाश को असंभव प्रतिपादित किया गया है।

बाईसवें प्रकरण में **तथागत-परीक्षा** है। तथागत के अस्तित्व का नागार्जुन ने उसी प्रकार निराकरण किया है जैसे आत्मा के अस्तित्व का। न तथागत स्कन्धात्मक हो सकते हैं न स्कन्धातिरिक्त। स्कन्धों के सहारे उनकी प्रज्ञप्तिमात्र होती है। स्कन्धापेक्ष होने के कारण वे निस्स्वभाव हैं। तथागत की इस शून्यता में किसी अन्य वस्तु की अशून्यता अभिप्रेत नहीं है। अतएव यह भी कहा जा सकता है कि तथागत न शून्य हैं न अशून्य, न दोनों, और न दोनों का अभाव। इस स्वभाव-शून्यता के कारण ही निरोध के अनन्तर बुद्ध रहते हैं अथवा नहीं, इस प्रकार की चिन्ता अयुक्त है। जो बुद्ध को प्रपञ्चातीत तथा अव्यय प्रपञ्चित करते हैं, वे प्रपञ्च से ही विहत हैं, वे तथागत को नहीं जानते। तथागत का वही स्वभाव है जो जगत् का, दोनों ही निस्स्वभाव हैं।

तेईसवें प्रकरण **विपर्यासपरीक्षा** नाम का है। राग, द्वेष, और मोह की उत्पत्ति में सकल्प साधारण कारण है तथा शुभ आकार, अशुभ-आकार एवं विपर्यास क्रमशः विशिष्ट कारण हैं। किन्तु शुभ, अशुभ आदि की अपेक्षा उत्पन्न होने के कारण क्लेश नि स्वभाव है। आत्मा की शून्यता के कारण भी वे निराश्रय हैं। रूप, रस आदि पद्विष बाह्य वस्तु भी स्वप्नोपम हैं। अतएव क्लेश निरालम्बन हैं। यदि अनित्य को नित्य समझना अविद्या है तो शून्य को अनित्य समझना क्या अविद्या नहीं है?

चौबीसवें प्रकरण में **आर्यतत्त्वों की परीक्षा** की गयी है। यह शक्य हो सकती है कि शून्यता का स्वीकार करने पर उत्पत्ति और निरोध, असत्य हो जाते हैं, अतः आर्यतत्त्व

भी मिथ्या मानने होंगे। ऐसी स्थिति में आर्यफल, आर्य-पुरुष, सध, धर्म एवं बुद्ध की भी सत्ता असम्भव हो जायेगी। न केवल तीनों रत्न शून्यता से विनष्ट हो जाते हैं अपितु समस्त लौकिक व्यवहार भी। उसके उत्तर में नागार्जुन का कहना है कि इस प्रकार की शका शून्यता के अज्ञान के कारण है। तथागत ने सवृत्ति सत्य तथा परमार्थसत्य, इन दोनों सत्तों का उपदेश किया है। इन दो का विभाग ठीक न जानने पर गम्भीर बुद्ध-शासन में प्रवेश नहीं हो सकता। व्यवहार का सहारा लिये बिना परमार्थ का उपदेश सम्भव नहीं है। परमार्थ के ज्ञान के बिना निर्वाण की प्राप्ति नहीं होती। शून्यता का असम्यक् ज्ञान वैसे ही घातक सिद्ध होता है जैसे दुर्गृहीत सर्प अथवा दुष्प्रसाधित विद्या। यही कारण है कि सबोधि के अनन्तर तथागत ने धर्मोपदेश के प्रति अरुचि का अनुभव किया। शून्यता पर आक्षेप करना व्यर्थ है। शून्यता के न मानने पर तथा नाना वस्तु-स्वभाव स्वीकार करने पर हेतु-प्रत्यय-भाव तथा उत्पत्ति और निरोध का क्रम सम्भव है। दूसरी ओर प्रतीत्यसमुत्पाद का ही नामान्तर शून्यता है। सापेक्ष व्यपदेश तथा मध्यमा-प्रतिपद भी वही है। कोई भी वस्तु अप्रतीत्य उत्पन्न नहीं होती, अतः कोई भी वस्तु अशून्य नहीं है। वस्तुतः शून्यता के न मानने पर ही आर्यसत्य आदि के अभाव का दोष सिद्ध होता है। यदि सब कुछ स्वभाव-सिद्ध है तो अनित्यात्मक दुःख, समुदय, निरोध तथा मार्ग असम्भव हो जायेंगे। जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वही दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग को भी देखता है।

पच्चीसवाँ प्रकरण निर्वाणपरीक्षा नामक है। यह शका की जा सकती है, यदि सब कुछ शून्य है, न किसी की उत्पत्ति होती है न विनाश, तो किसके प्रहाण अथवा निरोध के द्वारा निर्वाण सम्भव होगा? इस शका के उत्तर में नागार्जुन का प्रतिप्रश्न है कि यदि सब कुछ अशून्य अथवा स्वभावसिद्ध है, न किसी की उत्पत्ति होती है न विनाश, तो भी किसके प्रहाण व निरोध के द्वारा निर्वाण सम्भव है? वस्तुतः निर्वाण अप्रहीण एवं असम्प्राप्त है, अविच्छिन्न एवं अशाश्वत, अनिरुद्ध एवं अनुत्पन्न। निर्वाण को भावरूप नहीं कहा जा सकता क्योंकि अस्तित्व जरा-मरण आदि के अतिरिक्त नहीं हो सकता। यदि निर्वाण भावात्मक माना जाय तो निर्वाण सस्कृत एवं सोपादान हो जायगा। यदि निर्वाण भावात्मक नहीं तो उसे अभावात्मक भी नहीं माना जा सकता। अभाव सापेक्ष एवं सोपादान होता है। निर्वाण को वैसा नहीं माना जा सकता। निर्वाण न भाव है, न अभाव। उत्पत्ति, निरोध का सापेक्ष क्रम ससार कहा जाता है। उसी की निरपेक्षतया अप्रवृत्ति को निर्वाण कहते हैं। ससार और निर्वाण में किसी प्रकार का भेद नहीं है। परमार्थ समस्त उपालम्भ एवं प्रपञ्च का उपशम है। वस्तुतः बुद्ध भगवान् ने कभी किसी के लिए किसी धर्म का उपदेश नहीं दिया।

छब्बीसवें प्रकरण में द्वादशायतन का प्रसंग है। यह प्रसिद्ध है कि अविद्या से संस्कार उत्पन्न होते हैं। संस्कारों से जन्मान्तर में विज्ञान का प्रादुर्भाव होता है, विज्ञान से नाम-रूप का, नामरूप से षडायतन का, षडायतन से संस्पर्श का, स्पर्श से वेदना का, वेदना से तृष्णा का, तृष्णा से उपादान का, उपादान से भव का, भव से जाति का, जाति से जरा-मरण का। इस प्रकार बारह कारणों की परम्परा से दुःख की उत्पत्ति होती है। हेतु-प्रत्यय की अपेक्षा ससार की प्रवृत्ति ही प्रतीत्यसमुत्पाद है। संसार का मूल कारण अविद्या है, अविद्या का अर्थ है शून्यता का अज्ञान। शून्यता का ज्ञान होने पर ससार-प्रवाह का निरोध हो जाता है। तत्त्वदर्शी के लिए अविद्या नित्य प्रहीण है। नागार्जुन का अभिप्राय यह है कि प्रतीत्यसमुत्पाद वास्तविक उत्पत्ति एवं निरोध को सूचित नहीं करता, अपितु सब धर्मों की अन्योन्य सापेक्षता को। संसार की उत्पत्ति अविद्या-पुरुष से है। नाना पदार्थ एवं उनकी उत्पत्ति-निरोध अज्ञान होने पर ही प्रतिभासित होते हैं।

सत्ताईसवें प्रकरण का नाम दृष्टिपरीक्षा है। बुद्ध भगवान् के समय में पूर्वान्त तथा अपरान्त के विषय में अनेक प्रकार के विवाद प्रचलित थे, इन्हें ही यहाँ दृष्टि कहा गया है। सब दृष्टियों का शून्यता के अभ्युपगम से निरोध हो जाता है।

आर्यदेव—आर्यदेव अथवा देव नागार्जुन के प्रधान शिष्य थे। उन्हें काणदेव अथवा नीलनेत्र भी कहा गया है। कुमारजीव ने इनकी जीवनी का चीनी अनुवाद लगभग ४०५ ई० में सम्पन्न किया था। आर्यदेव के विषय में यह कहा गया है कि वे दक्षिणापथ के ब्राह्मण थे। उनके समय में महेश्वर की एक बहुत ऊँची स्वर्णमयी प्रतिमा थी जिसके विषय में प्रसिद्ध था कि उसके सामने की हुई कामना अवश्य पूरी होती है। इस मूर्ति को छलनामात्र सिद्ध करने के लिए आर्यदेव ने उसकी बायी आँख निकाल ली, किन्तु पीछे अपनी निरहकारता सिद्ध करने के लिए उन्होंने स्वयं अपनी एक आँख को निकाल लिया। श्वांच्चाग के अनुसार देव बोधिसत्त्व सिंहल से नागार्जुन के दर्शन के लिए आये थे। परस्पर वादसवाद के अनन्तर नागार्जुन ने आर्यदेव को अपना धार्मिक उत्तराधिकारी स्वीकार किया। बुद्धों के अनुसार आर्यदेव का सिंहल में औपपादुक रूप से आविर्भाव हुआ था। वहाँ के राजा ने उनका पालन-पोषण किया। पीछे नागार्जुन के वे प्रधान शिष्य तथा धर्मदायाद बन गये। आर्यदेव ने नालंदा जाकर मातृचेत नाम के माहेश्वर आचार्य से तर्क किया तथा सद्धर्म की रक्षा की। बुद्धों के अनुसार इस प्रसंग में श्रीपर्वत से नालंदा जाते हुए मार्ग में आर्यदेव ने वृक्ष-देवता को अपनी एक आँख का दान कर

दिया। परम्परा के अनुसार आर्यदेव ने आठवीं भूमि प्राप्त की थी। एक अनुश्रुति उनकी मृत्यु उनके द्वारा पराजित एक तीर्थिक शिष्य के हाथों बताती है। चन्द्रकीर्ति के अनुसार आचार्य आर्यदेव सिंहलद्वीप में उत्पन्न हुए थे और वहाँ युवराज होकर पीछे वही प्रव्रजित हुए तथा दक्षिण में आकर आचार्य नागार्जुन के शिष्य बने। उनके रचित ग्रन्थों में माध्यमिक-चतुश्शतिका, माध्यमिक-हस्तबाल-प्रकरण, स्थलित-प्रमथन-युवित-हेतु-सिद्धि, तथा ज्ञानसारसमुच्चय का उल्लेख प्राप्त होता है। उन्होंने तन्त्र पर भी अनेक ग्रन्थ लिखे यथा चयमिलयनप्रदीप चित्तावरण-विशोध, चतुःषोडशत्राजमंडल-उपायिका-विधिसार-समुच्चय, चतुःषोडशाधन, ज्ञानझाकिनीसाधन तथा एकद्रुमपंचिका। यह सम्भव है कि वज्रयानी आर्यदेव माध्यमिक आर्यदेव से भिन्न हो।

आर्यदेव का प्रधान ग्रन्थ चतुःशतक है जिसका डा० वैद्य तथा महामहोपाध्याय विधुशेखर शास्त्री ने तिब्बती अनुवाद से अशत उद्धार किया है। चित्तविशुद्धिप्रकरण तथा हस्तबालप्रकरण के उद्धार का भी यत्न किया गया है।

शून्यवाद के लिए आर्यदेव के चतुःशतक का महत्त्व नागार्जुन की माध्यमिक कारिकाओं के ही अनन्तर है। चतुःशतक को बोधिसत्त्व-योगाचार-शास्त्र भी कहा गया है। इस नाम से नागार्जुन और आर्यदेव की कृतियों का भेद सूचित होता है। माध्यमिक-कारिकाओं में शून्यता का तार्किक प्रतिपादन मात्र किया गया है। चतुःशतक में शून्यता के प्रतिपादन को बोधिसत्त्वचर्या के साथ समन्वित किया गया है। नागार्जुन ने शून्यता को परमार्थसत्य बताकर उसके साथ एक व्यावहारिक या सवृत्तिसत्य भी स्वीकार किया था। आर्यदेव ने इस देशनाभेद को अधिकारभेद के साथ समन्वित कर बोधिसत्त्व को योगचर्या का एक निश्चित क्रम प्रदर्शित किया है जिसमें शून्यता का स्थान चरम है। महायानसूत्रों में शून्यता और योग का सम्बन्ध निश्चित है, किन्तु उसकी दार्शनिक व्याख्या अस्पष्ट है। नागार्जुन की प्रधान कृति में साधना का व्यावहारिकपक्ष उपेक्षित है। आर्यदेव में साधन और दर्शन, योग एवं शून्यता का पूर्ण सामंजस्य है।

चतुःशतक में १६ प्रकरण हैं। पहला प्रकरण नित्य-ग्राह-प्रहाणोपायसन्दर्शन है, जिसमें रूप-आदि स्कन्धों को हेतुप्रत्यय-सम्भूत होने के कारण अनित्य सिद्ध किया गया है। दूसरा प्रकरण सुख-ग्राह-प्रहाणोपायसन्दर्शन है जिसमें अनित्य वस्तुओं की दुःखात्मकता प्रतिपादित है। तीसरा प्रकरण शुचि-ग्राह-प्रहाणोपायसन्दर्शन है जहाँ दुःखात्मकता से अशुचित्व का प्रदर्शन है। चतुर्थ प्रकरण में आत्मग्राह के निराकरण का उपाय वर्णित है, पाँचवें में बोधिसत्त्वचर्या का विवरण है, छठे में क्लेशों के प्रहाण का उपाय सन्दर्शित है, सातवें में मनुष्य-सुलभ अभीष्ट भोगों से मुक्ति का उपाय निरूपित है, आठवें में शिष्यचर्या का वर्णन है, नवम में नित्यार्थ प्रतिपेक्ष की

भावना प्रदर्शित है, दशम में आत्मप्रतिषेध है, एकादश में कालप्रतिषेध है, द्वादश में दृष्टिप्रतिषेध, त्रयोदश में इन्द्रियार्थप्रतिषेध, चतुर्दश में अन्तर्ग्राहप्रतिषेध, पंचदश में सस्कृतार्थप्रतिषेध, तथा षोडश में गुरुशिष्याविनिश्चय भावना का निरूपण है।

चतुःशतक पर धर्मपाल तथा चन्द्रकीर्ति की व्याख्याएँ विदित हैं। धर्मपाल ने समस्त ग्रन्थ को दो तुल्य भागों में विभक्त किया था। पूर्वार्ध की २०० कारिकाओं में धर्मशासन है, अपरार्ध विग्रहशतक है जिसमें तर्क तथा खण्डन का प्राधान्य है। धर्मपाल ने केवल उत्तरार्ध पर व्याख्या की थी। चन्द्रकीर्ति ने समस्त को एक इकाई मान कर व्याख्या की है। पूर्वार्ध में प्रत्येक कारिका के साथ एक-एक दृष्टान्त उल्लिखित है। इन दृष्टान्तों को मूलतः आचार्य धर्मदास ने संयोजित किया था।

आर्यदेव का कहना है कि बौद्ध मत सर्वश्रेष्ठ होते हुए भी अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण सर्वाधिक लोकप्रिय नहीं है। ब्राह्मण धर्म में बाह्य उपासना का प्राधान्य होने के कारण वह स्थूलबुद्धि जनता को आकर्षित करता है। जैनधर्म जाड्यप्रधान है तथा पूर्वजन्म के अपुण्य का फल है। वास्तविक धर्म संक्षेप में अहिंसा ही है तथा शून्यता ही निर्वाण है। किन्तु शून्यता का उपदेश सब के लिए नहीं है। हीन अधिकारियों के लिए दान का उपदेश है, मध्यम अधिकारियों के लिए शील का, उत्तम अधिकारियों के लिए शान्ति का। शान्ति की प्राप्ति स्वभावशून्यता के बोध से ही सम्भव है। यह सूक्ष्मतम होते हुए भी प्रकारान्तर से सरलतम है क्योंकि इसमें किसी प्रकार का कर्म आवश्यक नहीं है। शून्यता का ज्ञान ब्रह्मवत् नित्यसिद्ध एवं निर्गुण परमार्थ का ज्ञान है। ज्ञान से अज्ञान की निवृत्ति होती है। भेद-जगत् की वास्तविकता की प्रतीति ही अज्ञान है। शून्यता उसकी निवर्तक है।

शून्यता की सिद्धि के लिए आर्यदेव ने भी रूपादि स्कन्धों का तथा काल, नित्य परमाणु एवं आत्मा का खण्डन किया है। अनेक स्थलों पर नागार्जुन की युक्तियों का अनुवादमात्र है, किन्तु तथापि आर्यदेव की तर्कशैली में एक नवीनता है। नागार्जुन ने प्रायः सर्वत्र "तत्त्वान्यत्वविकल्प" को उपस्थापित कर उभयथा अनुपपत्ति पुरस्कृत की है। फलतः जिस युक्ति से नागार्जुन ने गति का निषेध किया है उसी से 'दर्शन' का, जिस युक्ति से आत्मा का निषेध किया है उसी से तथागत का। नागार्जुन के 'प्रसंगापादन' में व्यापक एकरसता है जो निराकरणीय विषयों के तथा मतों के वैलक्षण्य की उपेक्षा कर देती है। आर्यदेव अनेकत्र अपने प्रतिषेधों में विशिष्ट विषयों के द्वारा प्रस्तावित युक्तियों का विचार करते हैं। उदाहरण के लिए उन्होंने वैशेषिकों के नित्य परमाणु-वाद का विस्तार में खण्डन किया है तथा इस प्रसंग में विषय के दोषों का आधिकार किया है।

नागार्जुन तथा आर्यदेव की तर्कप्रणाली प्रसंगानुमान पर आश्रित है। वे स्वयं किसी प्रकार का अभ्युपगम नहीं करते, किन्तु अशेष अभ्युपगमो में विरोध की प्रसक्ति प्रदर्शित करते हैं। विरोध से अन्तर्ग्रस्त होने के कारण अस्तित्व-नास्तित्व, कार्य-कारण आदि सभी पक्ष निराकृत हो जाते हैं। शून्यवादी को सब मतों और वादों का ग्रहण अभीष्ट है। शून्यता स्वयं कोई पदार्थ अथवा वाद नहीं है।

**उत्तरकालीन प्रवृत्तियाँ**—इस प्रकार का तर्क कठिनाइयों से मुक्त नहीं है। यदि शून्यवादी न किसी प्रमाण को मानता है, न प्रमेय को, तो उसके विपुलाकार ग्रन्थों का प्रतिपाद्य ही क्या हो सकता है? परमत् के खण्डन के लिए भी उभयसिद्ध दृष्टान्त अपेक्षित है जो कि शून्यवादी को इष्ट नहीं है। पुनश्च सर्वप्रमाणसिद्ध जगत् का अपलाप करते हुए शून्यवादी का निरपवाद नास्तिकता के गतं में निपात अनिवार्य है। नागार्जुन ने विग्रहव्यावर्तनी में इन आपत्तियों का उत्तर देने की चेष्टा की है। शून्यवादी प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार को सवृत्तिसत्य मानता है, किन्तु उसकी सापेक्षता के कारण उसकी स्वभावशून्यता जानता है। अविद्या के गर्भ में सवृत्त जगत् की व्यावहारिक सत्ता अप्रतिपिद्ध है, किन्तु इस जगत् की विचारक्षमता उसकी पारमार्थिक शून्यता द्योतित करती है। शून्यता नास्तिकता न होकर स्वप्नोपमता है।

किन्तु इससे पूर्ण समाधान नहीं होता। यदि व्यवहार में स्वविरोध है तो इस स्वविरोधिता की उक्ति स्वविरोधी है अथवा नहीं? पुनश्च, यदि सब धर्म मिथ्या एवं स्वप्नोपम हैं तो यह स्वप्नोपमता विद्यमान है अथवा नहीं? मैत्रेयनाथ ने अभूत-परिकल्प (=मिथ्या कल्पना) का अस्तित्व स्वीकार कर विज्ञानवाद की प्रतिष्ठा की। ससार भ्रान्त अनुभवमात्र है, किन्तु यह भ्रान्ति अविद्यमान नहीं है। यही नहीं, इस भ्रान्ति का आश्रय परावृत्त होकर बोधि को व्यक्त करता है। इस मत में परमार्थ को एक प्रकार से व्यवहार का आधार कह सकते हैं। दूसरी ओर शून्यवाद के विरुद्ध तार्किक शकाओं के समाधान के लिए तथा सम्भवतः विज्ञानवाद के प्रभाव से स्वातन्त्रिक-माध्यमिक मत का आविर्भाव हुआ।

**स्वातन्त्रिक शाखा**—आचार्य भावविवेक अथवा भव्य ने माध्यमिकों की स्वातन्त्रिक शाखा की प्रतिष्ठा की। उन्होंने माध्यमिककारिकाओं पर प्रज्ञाप्रदीप नाम की व्याख्या लिखी जो तिव्वती में शेष है। माध्यमिक-हृदय-कारिका नाम के एक स्वतन्त्र ग्रन्थ का भी उन्होंने प्रणयन किया जिस पर उन्होंने तर्कज्वाला नाम की व्याख्या स्वयं लिखी। तर्कज्वाला का संस्कृत-मूल उपलब्ध, किन्तु अप्रकाशित है।



भव्य के करतलरत्न तथा मध्यमकार्यसंग्रह नाम के ग्रन्थों का संस्कृत में उद्धार किया गया है। उनकी दो और कृतियाँ विदित हैं—मध्यमकावतारप्रदीप, तथा मध्यमकप्रतीत्यसमुत्पाद।

भावविवेक ने शून्यवाद के समर्थन में 'स्वतन्त्र अनुमान' उद्भावित किये हैं। इन स्वतन्त्र अनुमानों में 'पक्ष' को 'परमार्थत' इस विशेषण से विशेषित किया गया है, हेतु में विपक्षव्यावृत्ति नहीं है, तथा अनुमितिप्रसज्यप्रतिषेधात्मक है। उदाहरण के लिए भव्य का एक 'स्वतन्त्र प्रयोग' इस प्रकार है—'परमार्थत आध्यात्मिक आयतन स्वत उत्पन्न नहीं है, क्योंकि वे विद्यमान हैं, यथा चैतन्य'। यहाँ 'परमार्थत' विशेषण इसलिए दिया गया है कि चक्षु-आदि आयतनों का सावृत उत्पाद प्रतिषेध्य नहीं है। 'स्वत उत्पाद' के निषेध में 'परत उत्पाद' अभीप्सित न होने के कारण यहाँ 'प्रसज्य-प्रतिषेध' अंगीकार्य है न कि 'पर्युदास प्रतिषेध'।

'स्वतन्त्रानुमान' के समर्थन के साथ भव्य ने 'प्रसगानुमान' का निराकरण किया है। इन सम्बन्ध में उन्होंने आचार्य बुद्ध-पालित का विशेष रूप से खण्डन किया है। बुद्ध-पालित भावविवेक के ज्येष्ठ समकालीन थे तथा 'प्रासंगिक माध्यमिक' मत के प्रतिष्ठाता थे। बुद्धपालित ने माध्यमिक कारिकाओं पर मध्यमकवृत्ति नाम की व्याख्या लिखी थी। भावविवेक का कहना है कि प्रसगानुमान में हेतु और दृष्टान्त का अभाव है, परोक्ष दोष का परिहार भी नहीं है, तथा प्रसगवाक्य को उलटकर विपरीत अर्थ सिद्ध किया जा सकता है। उदाहरण के लिए बुद्धपालित ने इस प्रसग का आपादन किया है—'पदार्थ स्वत उत्पन्न नहीं होते, क्योंकि उनकी उत्पत्ति व्यर्थ होगी, और (उत्पत्ति मानने पर) उत्पत्ति कभी निवृत्त नहीं होगी।' इसको इन प्रकार उलटा जा सकता है—'पदार्थ परत उत्पन्न हैं, क्योंकि तब उनकी उत्पत्ति एव निरोध साधकाय होंगे'। यह समरणीय है कि नैयायिकों के अनुसार भी 'प्रसग' को हेतु के अभाव में अनुमान नहीं माना जा सकता। अनुमान से वहिष्कृत होने पर प्रसग का किस प्रमाण में अन्तर्भाव होगा?

भावविवेक के स्वतन्त्रानुमान का आधार प्रसग में दोषापत्ति ही नहीं है, अपितु परमार्थ एव गवृत्ति के विषय में मतपरिष्कार है। भाव-विवेक के अनुसार परमार्थ भी द्विविध है संवृत्ति भी। एक ओर 'अपर्याय-परमार्थ' है, दूसरी ओर 'पर्याय-परमार्थ'। 'अपर्याय परमार्थ' जनभिन्नस्कार, लोकोत्तर, अनाग्रव, एवं अप्रपञ्च है। 'पर्यायपरमार्थ' माभिसंसार, तथा प्रचानुगत है। यही 'कल्पनानुलोमिक परमार्थानां' है। संवृत्ति में भी 'तत्त्वसंवृत्ति' तथा 'मिथ्यासंवृत्ति' ये दो भेद हैं। परमार्थोक्ति दंगला संवृत्ति है। तत्त्वसंवृत्ति परमार्थ की शब्द और तर्क के स्तर पर अनिवार्य है।

परमार्थ और सवृत्ति के इन अवान्तर भेदों की कल्पना से भावविवेक ने उनके मध्य की खाई पूरने का यत्न किया है। 'तथ्यसवृत्ति' तथा 'पर्यायपरमार्थ' प्रतीयमान मिथ्या जगत् से प्रपचातीत अनिर्वाच्य सत्य तक पहुँचने के पुल हैं। 'अपर्याय परमार्थ' तथा 'पर्यायपरमार्थ' की तुलना वेदान्त के निरुपाधिक एव सोपाधिक ब्रह्म से की जा सकती है। यह स्मरणीय है कि माया (=सवृत्ति) के भी वेदान्त में दो भेद हैं—विद्या तथा अविद्या। वस्तुतः मिथ्या से सत्य तक पहुँचने के लिए ज्ञान को आवश्यक रूप से मध्यस्थ मानना होगा। अन्यथा परमार्थ निरर्थक शब्द मात्र रहेगा। ज्ञान के भी दो भेद मानना अनिवार्य है—परोक्ष तथा अपरोक्ष। असत्य में ग्रस्त लोक की परमार्थ की ओर प्रवृत्ति उपदेशमूलक परोक्ष ज्ञान के बिना नहीं हो सकती। यह परोक्ष ज्ञान ही अपरोक्ष ज्ञान के आकर्षण का सूत्र सिद्ध होता है। अपरोक्ष ज्ञान परमार्थ का साक्षात् द्वार है। भावविवेक के मत में यही दृष्टि अन्तर्भूत है।

**प्रासंगिक मत—**स्वातन्त्रिक मत के खण्डन का तथा प्रासंगिक मत के उद्धार का श्रेय आचार्य चन्द्रकीर्ति को है। चन्द्रकीर्ति धर्मपाल के शिष्य कहे गये हैं, अतएव उन्हें छठी शताब्दी में मानना चाहिए। तारानाथ के अनुसार उनका जन्म दक्षिणापथ के समन्त नाम के स्थान में हुआ था। शैशव में ही उन्होंने विशिष्ट प्रतिभा का परिचय दिया। नागार्जुन की कृतियों का परिशीलन उन्होंने आचार्य बुद्धपालित तथा भव्य के शिष्य कमलसिद्धि के निर्देशन में किया। तदनन्तर नालन्दा में चिरकाल तक निवास कर उन्होंने नाना ग्रन्थों की रचना की। बुद्धोन (पृ० १३४-३६) के अनुसार चन्द्रकीर्ति का जन्म दक्षिण में समन नाम के स्थान में हुआ था। उनमें अनेक अलौकिक शक्तियाँ बतायी गयी हैं, यथा वे चित्रलिखित गाय का दोहन कर सकते थे तथा पापाण के स्तम्भ का बिना उसे स्पर्श किये प्रक्षेप कर सकते थे। चन्द्रकीर्ति के प्रधान ग्रन्थ मध्यमकाव-तार, माध्यमिककारिकाओं पर प्रसन्नपदा नाम की व्याख्या, तथा आर्यदेव के चतु शतक पर व्याख्या है।

चन्द्रकीर्ति का कहना है कि माध्यमिक का कोई भी स्वपक्ष नहीं है तथा सभी पदार्थ उसके लिए स्वभावशून्य हैं। ऐसी स्थिति में माध्यमिक हेतु अथवा दृष्टान्त का अभिधान नहीं कर सकता। प्रसग अनुमान नहीं है। परोक्ष अनुमान में प्रसग का आपादन होता है, प्रसग का साधन नहीं। प्रसगापत्ति विपक्षी के मत को व्याहृत सिद्ध करती है। इससे शून्यवादी का प्रयोजन सिद्ध हो जाता है। उसे नि शेष मनो का ग्रहण ही अभीष्ट है। चन्द्रकीर्ति भी सवृत्ति को 'लोकसवृत्ति' एव 'अलोकसवृत्ति' में विभक्त करते हैं, किन्तु इन दोनों ही विभागों को भावविवेक की मिथ्यासवृत्ति के अन्तर्गत मानना चाहिए।

## अध्याय ११

### महायान का दर्शन—योगाचार, विज्ञानवाद

#### ‘योगाचार’ और ‘विज्ञानवाद’

विद्यारण्य स्वामी ने सर्वदर्शनसंग्रह में ‘योग’ और ‘आचार’ के अर्थ क्रमशः गुरु के उपदेश में अप्राप्त की प्राप्ति के लिए पर्यनुयोग तथा उपदिष्ट अर्थ का अंगीकार बताया है। उनके मत से बाह्यार्थ की शून्यता का अंगीकार करने से तथा आन्तरिक की शून्यता का पर्यनुयोग करने से ही ‘योगाचार’ यह नाम प्रसिद्ध हुआ<sup>१</sup>। किन्तु यह व्युत्पत्ति अश्रद्धेय है। इसके विपरीत भास्कराचार्य सत्य के समीपतर है—‘शमयविषयनायुगनद्व-वाही मार्गो योग इति योगलक्षणम्। शमय इति समाधिर्बुध्यते। विषयना सम्पददर्शन-लक्षणा। यथा युगनद्धी बलीवर्दी बहन्तस्तथा यो मार्ग सम्पददर्शनवाही स योगः। तेनाचरतीति योगाचार उच्यते<sup>२</sup>। अर्थात् शमय और विषयनात्मक योग मार्ग का आचरण ही ‘योगाचार’ का मर्म है। यह लक्षण अधिक व्यापक हो जाता है। वस्तुतः ‘योगा-चार’ सम्प्रदाय में योगचर्या का एक विशिष्ट क्रम और उसमें सम्यक् दार्शनिक भावना अंगीकृत है। प्रज्ञापारमिता, ललावतार, आदि सूत्रों में विभिन्न बोधिमत्व-भूमियों की प्राप्ति का मार्ग दिग्दर्शित है जिसका मैत्रेयनाथ के अभिसमयालंकार तथा अमग के योगा-चारभूमिशास्त्र में विस्तृत निरूपण है। योगाचारभूमिशास्त्र को इन सम्प्रदाय का मूल शास्त्र कहा गया है<sup>३</sup>। अमग के महायानसंग्रह के अनुसार योग के द्वारा परमार्थ ज्ञान की

१—“शिष्येस्तावद्योगश्चाचारश्चेति द्वयं करणीयम्—गुरुस्तभावनाचतुष्टयं बाह्यार्थस्य शून्यत्वं चांगीकृत्यान्तरस्य शून्यत्वं चाङ्गीकृतं कथमिति पर्यनु-योगस्य करणान्तोपगच्छिद्योगाचारप्रया।” (सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० १२, जानन्दाश्रम०)।

२—ब्रह्मसूत्र, २.२ २८ पर भाष्य।

३—वामिनिगण, दृष्टिस्मृत, जि० १, पृ० ३१७।

और अग्रसर होना ही योगाचार का लक्षण है<sup>४</sup>। अन्यत्र बोधिसत्त्वभूमि के अनुकूल योगचर्या ही योगाचार का लक्षण उपदिष्ट है। दूसरी ओर समस्त त्रैधानुक्त को चित्तमात्र अथवा विज्ञानमात्र घोषित करने के कारण उन्हें 'विज्ञानवादी' कहा जाता है<sup>५</sup>। वसुवन्धु की विज्ञप्तिमात्रताविशिका और त्रिशिका में 'योगाचार' का यह 'दार्शनिक पक्ष' विस्तृत रूप से प्रतिपादित है। संक्षेप में मैत्रेय, असग और वसुवन्धु की रचनाओं ने योगाचार-विज्ञानवाद को एक निश्चित सम्प्रदाय और दार्शनिक प्रस्थान का एक रूप दिया। वसुवन्धु के अनन्तर यह सम्प्रदाय अनेक शाखाओं में बँट गया तथा दिङ्नाग एवं धर्म-कीर्ति ने कुछ परिवर्तन के साथ इसे एक प्रौढ न्यायसम्मत दर्शन का आकार प्रदान किया<sup>६</sup>। विज्ञानवाद के मूल का अनुसन्धान करते हुए उसका वेदान्त से सामीप्य स्मरणीय है। दोनों में ही समस्त प्रपञ्च के मूल में ज्ञान अथवा विज्ञान को अवस्थित माना जाता है। औपनिषद दर्शन के लिए ज्ञान्तरिक्ष का कहना है—'तेषामल्पापराध तु दर्शनं नित्यतो-क्वित्त<sup>७</sup>।' अर्थात् नित्यत्व का स्वीकार ही वेदान्त का 'अल्प अपराध' है। शारीरक भाष्य में बौद्ध विज्ञानवाद का खण्डन करते हुए शंकराचार्य ने बौद्धों की ओर से यह आशंका प्रकट की है—'साक्षिणोऽवगन्तु स्वयं सिद्धतामुपक्षिपता स्वयं प्रयते विज्ञान-मित्येष एव मम पक्षस्त्वया वाचोयुक्त्यन्तरेणाश्रित इति।'<sup>८</sup> अर्थात् बौद्ध पक्ष ही शब्दान्तर से वेदान्त का पक्ष है। इसके उत्तर में शंकराचार्य ने कहा है कि बौद्ध मत में विज्ञान को अनित्य एवं सविशेष माना जाता है जबकि वेदान्त में पारमार्थिक ज्ञान नित्य एवं निर्विशेष है। पुनश्च भेदजगत् को मायिक और स्वप्नवत् मानते हुए भी वेदान्त में उसके अन्त्यन्तर साख्य का अनुसरण करते हुए ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य अर्थ की सत्ता का अपलाप नहीं किया जाता। दूसरी ओर यह स्मरणीय है कि शंकराचार्य ने ग्राह्य-ग्राहक भाव से विरहित विज्ञान की चर्चा नहीं की है। वसुवन्धु प्रभृति आचार्यों की न्यायानुसार विश्लेषणा अभग्यवश साख्यानुग वेदान्त से दूर पड़ती है, किन्तु लकावतार आदि सूत्रों में वेदान्त से तुलनीय सैद्धान्तिक छाया बहुधा आभासित होती है। अज्ञान-विजृम्भित नानात्वयुक्त जगत् के पीछे एक द्वैतरहित निर्विकल्प ज्ञान की पारमार्थिक

४-वही, पृ० ३१६।

५-वही, पृ० ३१७।

६-दे०—नीचे।

७-द्र०—तत्त्वसंग्रह, ३३०-३१।

८-ग्रन्थसूत्र २.२.२८ पर।

न्यिनि है, यह धारणा दोनों में ही मर्मभूत और तुल्य है। किन्तु इसका प्रथम उन्मेष उपनिषदों में उपलब्ध होता है। बौद्धों में इस धारणा का वास्तविक मूल तर्क न हो कर योगज अनुभूति ही थी, किन्तु क्रमशः इसीकी तार्किक व्याख्या के द्वारा विज्ञानवादी दर्शन का विकास हुआ। इस तार्किक व्याख्या के प्रसंग में पहले हीनयानी अभिधर्म के प्रभाव ने तथा पीछे बौद्धेतर दर्शनों के साथ संघर्ष ने विज्ञानवाद को अपने रहस्यवादी मूल से दूर पहुँचा दिया। दूसरी ओर, उपनिषदों के आगम्य का अद्वैत दर्शन में विकास बौद्ध दर्शन के प्रभाव से अमंस्पृष्ट नहीं माना जा सकता। इसका स्पष्ट प्रमाण गौडपपाद की माण्डूक्यकारिकाएँ हैं जिनका औपनिषद मूल बौद्ध ऋण विस्तार से प्रतिपादित हो चुका है। मध्ये में यह कहा जा सकता है कि विज्ञानवाद की एक रहस्यवादी अनुभूति के रूप में प्रथम अभिव्यक्ति उपनिषदों में हुई थी जिसकी कुछ प्रतिध्वनि प्राचीन बौद्ध सूत्रों में एवं विन्तार महायान-सूत्रों में उपलब्ध होता है। मैत्रेय-असंग एवं वसुवन्धु ने इसी आधारपर योगाचार-विज्ञानवाद को एक पृथक् शास्त्र के रूप में उद्धृत तथा प्रतिष्ठापित किया।

उपनिषदों में आत्मा जयवा ब्रह्म वा स्वरूप सत्, अनिर्वचनीय, अवयव ज्ञान कहा गया है। ऐतरेय के अनुसार 'यदेतत् हृदय मनश्चेतन् । मज्जानमाज्ञान विज्ञानं प्रज्ञान मेधा प्रष्टिर्दंतिर्मनीषा जूतिः स्मृति मद्धृत्य क्रतुर्गुण कामो वश इति सर्वाण्ये-वैतानि प्रज्ञानस्य नामधेयानि भवन्ति।' अर्थात्, बौद्ध ग्रन्थों में, चित्त-चैतन विज्ञान में अभिन्न है। उसी उपनिषद् के अनुसार सब देवता, पञ्च महाभूत, मन्त्र जीव, ममन्मन्थावर और जगन् प्रज्ञान में प्रतिष्ठित है। 'प्रज्ञानेशो लोच प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञान ब्रह्म'। यही आगम्य बौद्धों के द्वाग इन प्रकार अभिव्यक्त है—'चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यदुत नैधानुत्तम्'। अर्थात् तीनों लोक धानु चित्तमात्र है। कौपतिक ब्राह्मणोपनिषद् में मन्त्र विषयो को प्रज्ञानेश कहा गया है। मन्त्र भूतमात्राएँ प्रज्ञामात्रों में वैसे ही अपि हैं, जैसे रत्नानि में' में अर। बृहदारण्यक में गजवल्क्य के मैत्रेयी एवं जनार्णो द्विये ह्य उपदेशों में आत्मा का स्वल्प अविवक्षा, किन्तु द्वैतरहित विज्ञानरत बताया गया है। यह स्मरणयोग्य है कि उपनिषदों में विज्ञान अथवा प्रज्ञान का महन्त्र आत्म-स्वरूप होने के सम्बन्ध ही है, आत्मनिर्गोप्य स्वरूप में नहीं। यह भी स्पष्ट है कि इन स्थानों

१.-अध्यायपर भट्टनाथ के द्वारा।

१०-सं० ३० ३०।

११-उही ३.३।

१२-सं० ३० ३.८।

१३-उ. ३० ४५।

में आत्मा का स्वरूपभूत अद्वैत ज्ञान ही अभिप्रेत है न कि वृत्तिज्ञान अथवा अन्तःकरण का धर्मविशेष । किन्तु इस प्रकार की भ्रान्ति की सम्भावना सुलभ है तथा कदाचित् इसीलिए प्राचीन बौद्ध सूत्रों में बार-बार विषयाक्रान्त विनश्वर चित्त का नैरात्म्य उद्धोषित है । इस प्रसंग में मज्झिमनिकाय में उल्लिखित साति केवट्टपुत्त की भ्रान्ति का शास्ता के द्वारा निराकरण स्मरणीय है । किन्तु दूसरी ओर विज्ञान को एक स्थल पर 'अनन्त, सर्वतः प्रभ' कहा गया है । अन्यत्र विज्ञान के 'अप्रतिष्ठित' होने का उल्लेख है तथा स्वयं बुद्ध भगवान् को 'ज्ञानभूत' कहा गया है । किन्तु यह निस्सन्देह है कि हीनयानी आगम में प्रायः चित्त-विज्ञान को कार्य-कारण से नियन्त्रित एक दुःखमय प्रवाह मान कर निरोद्धव्य ही बताया गया है<sup>१४</sup> ।

**महासांघिक और सौत्रान्तिक कल्पनाएँ**—हीनयान के सम्प्रदायों में 'प्रज्ञप्ति-वादियों' का उल्लेख मिलता है, किन्तु उनके सिद्धान्तों के पर्यालोचन से यह प्रतीत नहीं होता कि उनका विज्ञानवाद से कोई स्पष्ट सम्बन्ध था । महासांघिकों के सिद्धान्तों में अवश्य चित्त की प्रभास्वरता एवं स्वभावविशुद्धि का प्रतिपादन मिलता है, तथा उनके रूपकाय के सिद्धान्त में एक प्रकार से विज्ञानमूलक मायावाद भी अन्तर्निहित है । उन्होंने एक प्रकार के 'मूल विज्ञान' की कल्पना की थी । सौत्रान्तिकों ने 'सूक्ष्म मनोविज्ञान' कल्पित किया था<sup>१५</sup> ।

**महायानसूत्र**—किन्तु परवर्ती विज्ञानवाद की सम्यक् अवतारणा महायान-सूत्रों में सर्वप्रथम पायी जाती है । तिब्बती ज-य-शद्-प के सिद्धान्त के अनुसार योगाचार के तीन मूल सूत्र हैं—सन्धिनिर्मोचन, लकावतार, तथा धनव्यूह<sup>१६</sup> । एक पुरानी धारा से प्रभावित, किन्तु चिर-उपेक्षित विज्ञानवाद का बीज महायान-सूत्रों में निरूपित बोधिसत्त्वों की योगचर्या के क्षेत्र में एक आध्यात्मिक आवश्यकता से अकुरित हुआ । योगाचार विज्ञानवाद का यह अकुरोद्गम अथवा 'सूत्रकाल' लगभग ई० पू० पहली शताब्दी से ई० तीसरी शताब्दी तक मानना चाहिए । इसके अनन्तर तीसरी से पाँचवीं शताब्दी तक मैत्रेय, असग, एवं वसुवन्धु के कार्य से विज्ञानवाद की परिणति का युग अथवा 'शास्त्र-काल' मानना चाहिए । वसुवन्धु के अनन्तर न्यायानुसारी, परिवर्तित एवं अनेक-प्रभेद-भिन्न विज्ञानवाद का युग है ।

१४-दे०—ऊपर ।

१५-दे०—ऊपर ।

१६-ऐक्या ओरियन्टलिया, १९३१, पृ० ८४, पादटिप्पणी ।

दर्शन सूत्रों में उल्लेख—विज्ञानवाद के आविर्भाव के इस काल-निर्णय से एक अन्य भीमासित प्रश्न पर विचार किया जा सकता है। न्यायसूत्रों के सर्वपृथक्त्व-निराकरण तथा सर्वशून्यतानिराकरण के प्रकरणों में आभिधर्मिक एवं माध्यमिक दृष्टियों की सूचना उपलब्ध होती है, किन्तु विज्ञानवाद का तुल्य उल्लेख प्राप्त नहीं होता। बाह्यार्थभङ्ग-निराकरण के प्रकरण में भी विज्ञानवाद-विदित कुछ युक्तियों का उल्लेख होते हुए भी वस्तुतः शून्यवाद का ही निराकरण अभिप्रेत है। योगसूत्रों में कैवल्यपाद के अन्तर्गत 'वस्तुमाभ्ये चित्तभेदात्तयोर्विभक्तं पन्था' इत्यादि के द्वारा विज्ञानवाद का खण्डन मिलता है। शंकर और रामानुज के अनुसार ब्रह्मसूत्रों में 'नाभाव उपलब्धे' इत्यादि के द्वारा विज्ञानवाद का निराकरण किया गया है, किन्तु ऐसा मानने पर शंकर के अनुसार स्वरूप के द्वारा शून्यवाद का अनुल्लेख मानना होगा तथा रामानुज के अनुसार 'सर्वयानु-पपन्नैश्च' में एक पृथक् अधिकरण स्वीकार करना होगा। दोनों ही दशाओं में आपत्ति ली जा सकती है। वस्तुतः ब्रह्मसूत्रों में भी न्यायसूत्रों के 'बाह्यार्थभङ्ग-निराकरण' के गृह्य शून्यवाद के अभिमत प्रत्यक्षोपलब्ध जगत् के मिथ्यात्व का ही खण्डन मानना चाहिए, न कि विज्ञानवाद का।

इस प्रकार न्यायसूत्र एवं ब्रह्मसूत्र दोनों योगसूत्रों से प्राचीन प्रतीत होते हैं। न्याय-सूत्र सम्भवतः प्राचीनतम है। उनका परिचय केवल कुछ सामान्य बौद्ध सिद्धान्तों से है तथा धर्मशून्यता, क्षणभङ्ग एवं नैरात्म्य। अतएव न्यायसूत्रों को २० पू० पट्टी की शताब्दी से अर्वाचीन मानना चाहिए। ब्रह्मसूत्रों में सर्वास्तिवाद का विस्तृत परिचय १० पट्टी की पहली अथवा दूसरी शताब्दी की ओर इंगित करता है। योगसूत्रों में इसमें भी परवर्ती मानना चाहिए। उनमें उल्लिखित लक्षण परिणाम आदिको विनियोजित सम्भवतः सर्वास्तिवादी आचार्यों का ऋणी है।

सन्धिनिर्माण—सन्धिनिर्माणसूत्र माध्यमिकों के लिए महत्वपूर्ण होते हुए भी मुख्यतः योगाचार्य का प्रतिपादक है। इसके अनुसार भगवान् बुद्ध ने तीन धर्मचक्र प्रवर्तित किये थे। पहला चतुस्सत्य-धर्मचक्र-प्रवर्तन या जिसमें हीनयानी अभिनिविष्ट हुए। दूसरा अष्टाङ्गमार्ग-धर्मचक्र-प्रवर्तन या जिसका विस्तार प्रज्ञापारमितागूत्रों में हुआ है। तीसरा परमात्म-विनिश्चय-धर्मचक्र-प्रवर्तन या जो सन्धिनिर्माण, उपा-यसूत्र, शून्यवाद आदि में निम्नित है। हीनयानियों ने उपनिनिश्चयभावना के अभाव में इस तीसरे चक्र को अस्वीकृत किया है। प्रज्ञापारमितागूत्रों में लक्षण-

नि स्वभावता के आधार पर परिकल्पितलक्षण का वर्णन किया गया है। परमार्थ-नि स्वभावता के आधार पर परि निष्पन्न लक्षण का विवरण इन्हीं सन्धिनिर्मोचन आदि योगाचार सूत्रों में द्रष्टव्य है<sup>१८</sup>।

परमार्थ के विषय में सन्धिनिर्मोचन में कहा गया है कि समस्त सस्कृतधर्म न सस्कृत है, न असस्कृत। असस्कृत धर्म भी इसी प्रकार असस्कृत नहीं कहे जा सकते। सब कुछ विकल्पमात्र, प्रज्ञप्तिमात्र, आभासमात्र है। परमार्थ विकल्पातीत है एव उसे एक अथवा अनेक नहीं कहा जा सकता। परमार्थतः सब पदार्थों में लक्षणसमता द्रष्टव्य है<sup>१९</sup>।

**घनव्यूह**—घनव्यूह त्रैधातुक की सीमाओं के परे एक शुद्ध क्षेत्र है<sup>२०</sup>। घनव्यूह सूत्र में आलयविज्ञान की महिमा निरूपित है। सब कुछ चित्तमात्र है तथा पाँच स्कन्ध कल्पित है। आलय से ही ससार का उद्गम मानना चाहिए। उसी में क्लिष्टाक्लिष्ट बीज विद्यमान है, किन्तु उसे आत्मा न समझना चाहिए। सब पदार्थों में तथागतगर्भ ही प्रतिबिम्बित है जैसे चन्द्रमा जल में। यही परमार्थ है। दूसरी ओर नाम तथा लक्षण के द्वारा मिथ्या प्रपञ्च प्रतिभासित होता है।

**लंकावतार**—लंकावतारसूत्र में बाह्य पदार्थों की सत्ता को मायावत् प्रतीयमान बताया गया है। उनकी प्रतीति एव प्रविभाग काल्पनिक हैं। वस्तुतः उनकी कभी उत्पत्ति ही नहीं हुई। जिस प्रकार दीवार पर तस्वीरे खिची हो ऐसे ही समस्त लोक-सन्निवेश है। समस्त जगत् दर्पण के प्रतिबिम्ब के समान अथवा जल या चाँदनी में छाया के समान समझना चाहिए<sup>२१</sup>। इस प्रकार बाह्य जगत् की भ्रान्त प्रतीति चित्त के विकल्प से ही होती है। चित्त के अतिरिक्त शेष सब माया है—“मायोपमा सर्व-धर्माश्चित्तविज्ञानवर्जिता”<sup>२२</sup> इसीसे शून्यवाद और विज्ञानवाद का भेद भी स्पष्ट हो जाता है। शून्यवाद में सभी पदार्थ निश्शेष रूप से मायोपम है, विज्ञानवाद में यह समस्त माया चित्त के ऊपर आरोपित है। चित्त-भित्ति पर ही जगन्निचित्र विकल्प के द्वारा आलिखित है। यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि लंकावतार में अनेक स्थलों पर शून्यवाद का प्रतिपादन किया गया है और अतएव उसे विशुद्ध विज्ञानवाद का सूत्र-

१८—ऐकटा ओरियन्टेलिया, १९३२, पृ० ९३-९५।

१९—वासिलियेफ, पूर्व० पृ० १६२।

२०—वही, पृ० १७४।

२१—लंका, पृ० २०।

२२—वही, पृ० २२।



ग्रन्थ नहीं मानना चाहिए। वस्तुतः महायानसूत्रों में बहुधा शून्यवाद एवं विज्ञानवाद का स्पष्ट भेद प्रतिपादित नहीं हुआ। नागार्जुन, मैत्रेयनाथ आदि के प्रयत्नों से यह भेद प्रकट हुआ, किन्तु पुनः परवर्ती काल में शिथिल हो गया।

स्वभावतः चित्त अत्यन्त परिशुद्ध, निराभास और अद्वय है। तथापि अनादि काल से वह अविद्या के आवरण से आच्छन्न है। अविद्या का मूल स्वरूप ग्राह्य-ग्राहक-लक्षण द्वैत की प्रतीति ही है। चित्तमात्र के ही सत्य होने पर भी एक ओर ग्राहक-सत्ता तथा दूसरी ओर विविधाकार ग्राह्य जगत् की सत्ता अनादि वासना के आधार पर प्रतिभासित होती रहती है। वस्तुतः ग्राह्य और ग्राहक रूप अनुभव के दोनों छोरों को उसकी परिधि के अभ्यन्तर ही प्रतीयमान मानना चाहिए।

अनादि प्रपञ्च की वासना से वासित चित्त ही 'आलयविज्ञान' एवं 'तथागतगर्भ' कहलाता है।<sup>११</sup> इसी में समस्त कुशल एवं अकुशल हेतु विद्यमान रहते हैं। यही नित्य और निरन्तर विद्यमान रहता हुआ सब जन्मों और गतियों का कर्त्ता है। यह अत्यन्त सूक्ष्म तथा दुरालक्ष्य है। इसी को ठीक न समझने के कारण आत्मवाद की भ्रान्ति प्रसूत होती है। आलयविज्ञान अथवा तथागतगर्भ की ही विशुद्धि अथवा परावृत्ति से परमार्थ की प्राप्ति होती है। 'तथागतगर्भ' को 'सर्वसत्त्वदेहान्तर्गत' कहा गया है जिससे वह आलय-समष्टि-सा प्रतीत होता है।

दूसरी ओर आलयविज्ञान से ही क्षणिक प्रवृत्ति-विज्ञानों की उत्पत्ति होती है जैसे सागर से तरंगों की। विज्ञान आठ हैं<sup>१२</sup>—पाँच इन्द्रिय विज्ञान, विषय परिच्छेदात्मक मनोविज्ञान, अलंकारात्मक मन, अविद्यात्मक आलय-विज्ञान। मन तथा मनोविज्ञान का प्रायः वही कार्य है जो साख्य में बुद्धि-अहंकार-मन का। पहले पाँच विज्ञान ध्याय विषयों के सम्पर्श से प्रवृत्त होते हैं। मनोविज्ञान इन विज्ञानों का समन्वय तथा उनका आलय-विज्ञान से सबन्ध स्थापित करता है। मन अहंकार और मगद्वार उपस्थित करता है। आलयविज्ञान को वासनाशय कहा जा सकता है।

इन आठों विज्ञानों के भेद को वास्तविक न समझकर केवल कार्यभेद अथवा व्यावहारिक समझना चाहिए। जैसे समुद्र एवं तरंगों में वास्तविक भेद नहीं है ऐसे ही आलय एवं अन्य विज्ञानों में। 'चित्त', 'मन' एवं 'विज्ञान' का भेद भी लक्षणात्मक विकल्पित है। काम संचित करने के कारण जो चित्त कहलाता है वही दृश्य जगत् को विशेषात्मक रूप से जानने के कारण विज्ञान कहलाता है।

२३—सही, पृ० ४६ प्र०, ७७-७८, २२०-२३।

२४—सही, पृ० ४६, १२६, २२९ इत्यादि।

परमार्थ की चित्तमात्रता का यह अर्थ नहीं है कि सुप्रसिद्ध वैयक्तिक चित्तधाराओं में समस्त जगत् का कथञ्चित् निमज्जन कर गजनिमीलिका को उदाहृत करना होगा। चित्त की वैयक्तिकता तथा 'प्रवर्तन' ग्राहक भेद के अभिनिवेश की अपेक्षा रखते हैं तथा हेतुप्रत्यय से प्रतिनियत हैं। बाह्य जगत् तथा व्यक्ति-भेद, दोनों ही प्रपच के अभ्यन्तर हैं तथा इस प्रपच का मूल तथागतगर्भ के 'आगन्तुक क्लेशो' में है। एक ओर प्रापचिक भेदजगत् है, दूसरी ओर उसके मूल में अद्वय और विशुद्ध चित्त। 'दो सत्यो' का सिद्धान्त यहाँ आभासित है।

इस प्रसंग में 'त्रिस्वभाव' का उल्लेख आवश्यक है। इनमें सर्वप्रथम 'परिकल्पित-स्वभाव' है जिसका प्रकट भ्रान्तियों में समुल्लास होता है। व्यावहारिक जगत् में सभी पदार्थ सापेक्ष हैं तथा हेतुप्रत्यय के अधीन। यही उनका 'परतन्त्र स्वभाव' है। ये दोनों ही स्वभाव पदार्थों की शून्यता तथा मायिकता प्रदर्शित करते हैं। सब पदार्थों की वास्तविकता उनकी चित्तमात्रता ही है। इसी को 'परिनिष्पन्न स्वभाव' कहते हैं। यह 'निराभास' एव 'स्वसिद्ध' है। यही 'तथता' अथवा 'धर्मधातु' है तथा इसका बोध प्रज्ञा या आर्यज्ञान में ही सम्भव है। 'त्रिस्वभाव' को ही प्रकारान्तर से 'पञ्चधर्म' कहा गया है। 'पञ्चधर्म' इस प्रकार हैं—निमित्त, नाम, सकल्प, सम्यग्ज्ञान, एव तथता। इनमें पहले तीन धर्म पहले दो स्वभावों में अन्तर्भूत हैं। शेष दो धर्म 'परिनिष्पन्न स्वभाव' हैं<sup>२५</sup>।

लकावतार के प्रारम्भ में ही माहायानिक योग का तीर्थयोग से विभेद प्रकट किया गया है। योग का तात्पर्य अद्वय चित्तमात्रता के अभिसमय अथवा साक्षात्कार में है। इसे ही 'प्रत्यात्मगति' अथवा 'आर्यज्ञान' कहा गया है। बोधिसत्त्वों की योगचर्या की अनेक भूमियाँ हैं जिनमें छठी भूमि में निरोध की समाप्ति होती है। सप्तमी भूमि में बोधिसत्त्व सब पदार्थों की निस्स्वभावता का साक्षात्कार करते हैं। आठवीं भूमि में वे विकल्पात्मक चित्त से सर्वथा निवृत्त होते हैं। स्वप्न से जागरण के समान वे प्रपच से मुक्त होते हैं, किन्तु बुद्धानुभाव से परिनिर्वृत नहीं होते। वे परमार्थ में स्थित होते हैं जहाँ न क्रम है, न क्रमानुसन्धि, जो निराभास चित्तमात्र है, एव जिसे विकल्प-विविक्त-धर्म कहा गया है।

लकावतार में चार प्रकार के ध्यान बताये गये हैं—बालोपचारिक, अर्थप्रविचय, तथतालम्बन, तथागत। हीनयानियों के पुद्गल-नैरात्म्य तथा धर्म-लक्षण में अभिनिवेश पूर्वक सज्ञानिरोध तक समस्त ध्यान पहले प्रकार के है। महायानियों के धर्म

नैरात्म्यपूर्वक ध्यान दूसरी कोट में संग्राह्य है। दोनों प्रकार के नैरात्म्य को विकल्प-मात्र मानने से तथालम्बन ध्यान निष्पन्न होता है। चतुर्थ ध्यान प्रत्यात्म आर्यज्ञान में प्रतिष्ठित है। इसी से तयागत भूमि में प्रवेश होता है तथा अचिन्त्य सत्त्वकल्याण का कार्य सम्पन्न होता है।

**मैत्रेय और असंग**—आर्य असंग को ज्ञान देनेवाले बोधिसत्त्व मैत्रेय को एक ऐतिहासिक महापुरुष तथा योगाचार-विज्ञानवाद का वास्तविक प्रतिष्ठापक मानना ही न्याय्य प्रतीत होता है<sup>१६</sup>। श्वाच्चांग के अनुसार असंग ने तुषित लोक में बोधिमत्त्व मैत्रेय से योगाचार्यशास्त्र, महायानसूत्रालंकार, मध्यान्तविभंगशास्त्र आदि ग्रन्थ प्राप्त किये तथा पश्चात् उन्हें प्रचारित किया<sup>१७</sup>। परमार्थ के चीनी वसुवन्धु-चरित के द्वारा यह परम्परा छठी शताब्दी में चीन पहुँच चुकी थी तथा उसी शताब्दी में इसका उल्लेख धर्मपाल ने एव सातवीं शताब्दी में प्रभाकरमित्र ने किया है। तिब्बती परम्परा से भी इसका समर्थन उपलब्ध होता है। तारानाथ और बु-दोन के अनुसार असंग ने मैत्रेय पञ्च-धर्म की प्राप्ति की<sup>१८</sup>। ये पाँच शास्त्र इस प्रकार हैं—अभिसमयालंकार, सूत्रालंकार, मध्यान्तविभंग, धर्मधर्मताविभंग, तथा महायानउत्तरतन्त्र।

अभिसमयालंकार की पुष्पिका में ग्रन्थकार का नाम 'मैत्रेयनाथ' दिया हुआ है। इस युग में महान् बौद्ध आचार्यों को बोधिसत्त्व कहने की प्रथा थी और ऐसा प्रतीत होता है कि ऐतिहासिक 'बोधिसत्त्व मैत्रेयनाथ' को नाम-साम्य ने पौराणिक, बोधिसत्त्व (अजित) मैत्रेय, ने अभिन्न बना दिया। मैत्रेयनाथ का कालनिर्णय वसुवन्धु की तिथि पर निर्भर करता है। मैत्रेय नागार्जुन की 'भवसंक्रान्ति' के व्याख्याता होने के कारण उनसे परवर्ती तथा असंग-वसुवन्धु से पूर्ववर्ती थे। इस प्रकार उन्हें तीसरी अथवा चौथी शताब्दी में रखना चाहिए।

मैत्रेय और असंग का परस्पर सम्बन्ध कुछ वैसा प्रतीत होता है जैसा मुकरात और अफगानून का था। मैत्रेय ने अपना आशय सूत्रात्मक कारिकाओं में निबद्ध किया अथवा उपदेश किया, असंग ने उसकी व्याख्या की। इस व्याख्या के सहारे ही मैत्रेय का आशय सुबोध एव प्रचारित हुआ। नागार्जुन के सदृश मैत्रेय का मुख्य कार्य भी प्रज्ञापारमितासूत्रों के आधार पर एक दार्शनिक प्रस्थान का प्रवर्तन था। नागार्जुन की अपक्षा

२६—तुत्ति, डाबिट्टन्स डाव् मैत्रेय (नाथ) एण्ड असंग, पृ० ७-८; विन्टरनिन्स,

जि० २, पृ० ३५२-५३।

२७—श्वाच्चांग, पृ० २४८, द्वि-सि०, पृ० ८५।

२८—तारानाथ, पृ० ११२; बु-दोन, जि० २, पृ० १४०।

मैत्रेय की रचनाएं योग चर्या से घनिष्ठ सम्बन्ध रखती हैं तथा निश्शेष-शून्यवाद से उनमें सिद्धान्त-पार्थक्य दृष्टिगोचर होता है। किन्तु तथापि माध्यमिक मत से उनका सर्वत्र विभेद नहीं किया जा सकता। उदाहरणार्थ, महायान उत्तरतन्त्र को माध्यमिक-प्रासंगिक तथा अभिसमयालंकार को योगाचार-माध्यमिक-स्वातन्त्रिक कहा गया है<sup>२९</sup>।

महायान-भूशालंकार में मुख्यतः बोधिसत्त्वचर्या का निरूपण उपलब्ध होता है तथा उसमें योगाचार का साधन पक्ष ही प्रधान है। समस्त ग्रन्थ २१ अधिकारों में विभक्त है जो इस प्रकार हैं—(१) महायानसिद्धयधिकार—इसमें महायान की श्रेष्ठता एवं प्रामाणिकता का प्रतिपादन है (२) शरणगमनाधिकार (३) गोत्राधिकार—आध्यात्मिक जीवन और अधिकार के भेद से मनुष्यों में नैसर्गिक प्रभेद अनुमेय हैं जिन्हें 'गोत्र' कहा गया है—'धातूनामधिमुक्तेश्च प्रतिपत्तेश्च भेदतः । फलभेदोपलब्धेश्च गोत्रास्तित्वं निरूप्यते ॥' (३२) (४) चित्तोत्पादाधिकार—बोधिसत्त्वों का बोधि अनुकूल चित्त का उत्पाद भूमिभेद से भिन्न होता है। वास्तविक चित्तोत्पाद प्रमुदित भूमि में ही होता है। (५) प्रतिपत्त्यधिकार—बोधिसत्त्व के द्वारा पदार्थ-सम्पादन। (६) तत्त्वाधिकार—परमार्थ अद्वय है, अज्ञात एव अप्रहीण, ग्राह्यग्राहकभाव से रहित विशुद्ध धर्मधातु। चित्तादन्यदालम्बनं ग्राह्य नास्तीत्यवगम्य बुद्ध्या तस्यापि चित्तमात्रस्य नास्तित्वावगमनं ग्राह्याभावे ग्राहकाभावात्। द्वये चास्य नास्तित्वं विदित्वा धर्मधातौ अवस्थानमतद्गतिर्ग्राह्यग्राहकलक्षणाम्या रहित एवं धर्मधातु प्रत्यक्ष-तामेति<sup>३०</sup>। (७) प्रभावाधिकार—बोधिसत्त्वों की छ. अभिज्ञाएं, सन्दर्शनकर्म, रश्मिकर्म इत्यादि। (८) परिपाकाधिकार—रुचि, प्रसाद आदि के परिपाकलक्षण। (९) बोध्यधिकार—क्रमशः आवरणक्षय से बोधि अथवा बुद्धत्व की प्राप्ति होती है। बुद्धत्व तथता से अभिन्न होने के कारण सर्वधर्ममय है, किन्तु परिकल्पित धर्मस्वभाव की दृष्टि से बुद्धत्व में सर्वधर्माभाव है। पारमितादि साधन को दृष्टि से बुद्धत्व शुक्लधर्ममय है, किन्तु परिनिष्पन्न लक्षण से पारमितादि के द्वारा अनिर्देश्य एव अद्वयलक्षण है।

“सर्वधर्माश्च बुद्धत्वं धर्मो नैव च फलचनः ।

शुक्लधर्ममयं तच्च न च तैस्तन्निरूप्यते ॥” (९.४)

बुद्धत्व सर्वगत है, किन्तु उपयुक्त पात्र में ही उसकी अभिव्यक्ति हो पाती है। बुद्ध कृत्य भी संहज रीति से बिना 'आभोग' (=प्रयत्न) अथवा 'प्रतिप्रसन्नवि' (=शैथिल्य) के प्रवृत्त होता है। अनासन्न धातु में बुद्धों की आत्मा नैरात्म्य से अभिन्न है। बुद्धत्व

भावाभाव-विलक्षण है। बुद्ध की विशुद्ध धर्मधातु में एक प्रकार का वृत्तिभेद है, जो स्वाभाविक, साम्भोगिक, एव नैर्माणिक कायो की आख्या पाता है। बोधि की प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्वों को सब कुछ कल्पना समझना चाहिए। 'जो परिकल्पित स्वभाव से अविद्यमानता है वही परिनिप्पन्नस्वभाव से परम विद्यमानता है। जो परिकल्पित स्वभाव का सर्वथा अनुपलम्भ है वही परिनिप्पन्न स्वभाव का परम उपलम्भ है'<sup>११</sup>। (१०) अधिमुक्त्यधिकार (११) धर्मपर्येष्ट्यधिकार—अभूतपरिकल्प अथवा पर-तन्त्रस्वभाव माया के समान है, उसमें ग्राह्यग्राहकभाव की द्वयभ्रान्ति ऐसे ही प्रतिभासित है जैसे माया में हाथी, घोड़े, आदि की आकृतिया। इस द्वयलक्षण कल्पना का अभाव परमार्थ है, उसकी उपलब्धि अभूतपरिकल्प की सवृत्तिसत्यता है<sup>१२</sup>। अस्तित्व और नास्तित्व माया के अन्दर ही सगत है<sup>१३</sup>।

आध्यात्मिक आयतन मायोपम है, बाह्य आयतन स्वप्नोपम तथा प्रतिबिम्बोपम। चित्त-चैत आन्तिकारक होने के कारण मरीचिकोपम है। देशनाधर्म प्रतिध्वनि के समान है एव समाधिसनिश्चित धर्म स्वच्छ जल में चन्द्रबिम्ब के समान है<sup>१४</sup>। वस्तुतः चित्तमात्र ही ग्राह्य-ग्राहक रूप से एव क्लिष्टाक्लिष्ट रूप से द्विधा प्रतिभासित होता है। यही विज्ञप्तिमात्रता है<sup>१५</sup>।

३१—"यावद्विद्यमानता सैव परमा विद्यमानता ।

सर्वयानुपलम्भश्च उपलम्भः परो मतः ॥" (सूत्रालंकार, पृ० ४८)

३२—"यथा माया तथाभूतपरिकल्पो निरुच्यते ।

यथा मायाकृतं तद्वत् द्वयभ्रान्तिनिरुच्यते ॥

यथा तस्मिन् तद्भावः परमार्थस्तयेष्यते ।

यथा तस्योपलब्धिस्तु तथा संवृत्तिसत्यता ॥" (वही, पृ० ५९)

३३—"तस्मादस्तित्वनास्तित्वं मायादिषु विधीयते ॥" (वही)

३४—सूत्रालंकार ११.३० ।

३५—"चित्तं द्वयप्रभासं रागाद्याभानमिष्यते तद्वत् ।

श्रद्धाभासं न तदन्यो धर्मः क्लिष्टकुदालोऽस्ति ॥

चित्तमात्रमेव द्वयप्रतिभासमिष्यते ग्राह्यप्रतिभासं ग्राहक-प्रतिभासं च ।

यथा द्वयप्रतिभासादन्यो न द्वयलक्षणः ।

इति चित्तं चित्राभासं चित्राकार प्रवर्तते ॥

...तत्र चित्तमेव वन्तु सच्चित्राभासं प्रवर्तते ।..." (पृ० ६३)

शब्दानुसार अर्थप्रतीति के आलम्बन तथा शब्दार्थवासना से उपस्थापित आलम्बन दोनो परिकल्पितलक्षण मे सगृहीत है, अथवा, नाम और अर्थ की अन्योन्यापेक्ष प्रतीति ही परिकल्पितलक्षण है। अर्थात् शब्दानुविद्ध समस्त अनुभव कल्पनामात्र है। ग्राह्य-ग्राहक-लक्षण अभूतपरिकल्प ही परतन्त्र का लक्षण है। पाँचो इन्द्रियविज्ञान, मन, एव मनोविज्ञान तथा रूपादि इसी में सगृहीत है। परिनिष्पन्न लक्षण प्रकृतिपरिशुद्ध एव निर्विकल्प तथता है<sup>३६</sup>। यही सब धर्मों की नि स्वभावता एव अनुत्पत्ति है। (सूत्रालंकार, ११, ५०-५१)।

(१२) देशनाधिकार, (१३) प्रतिपत्त्यधिकार, (१४) अववादानुशासन्य-धिकार—तीनो लक्षणो मे अनुगत शून्यता त्रिविध है। परिनिष्पन्न स्वभाव प्रकृत्या शून्य है। (१५) उपायसहित कर्माधिकार, (१६) पारमिताधिकार (१७) पूजा-सेवा-प्रमाणाधिकार, (१८) बोधिपक्षाधिकार—इसमे प्रसगत सब सत्कारो का क्षणिकत्व तार्किक रीति से सिद्ध किया गया है तथा सभी सत्कारो को चित्त का फल कहा गया है। पुद्गलनैरात्म्य की भी युक्ति से सिद्धि की गयी है। (१९) गुणाधिकार (२०)–(२१) चर्याप्रतिष्ठाधिकार—इसमे बोधिसत्त्वभूमियो का विवरण दिया गया है।

यद्यपि सूत्रालंकार मे कही-कही, अभिसमयालंकार के तुल्य संक्षिप्त कारिकाएँ हैं तथापि प्रायः कारिकाएँ विशद हैं एव गद्यमयव्याख्या के सन्निकट हैं। इस ग्रन्थ में मैत्रेय की अपेक्षा, असग का ही हाथ अधिक मानना चाहिए। शून्यवाद का सामीप्य भी पर्यालोचनीय है। परमार्थ की भावाभाव विलक्षणता पर बल दिया गया है, चित्त-मात्रता पर नहीं। परमार्थ को बोधि, बुद्धत्व एव धर्मधानु कहा गया है। अनुभवसिद्ध और अभिलापससृष्ट नानाकार जगत् एक मायिक भ्रान्तिमात्र है, किन्तु इस भ्रान्ति का आधार हेतुप्रत्यय-नियत परतन्त्र-जगत् है जो, सर्वथा अभावात्मक न होते हुए भी पार-

३६—“यथा जल्पार्थसंज्ञाया निमित्तं तस्य वासना ।

तस्मादव्यय विख्यानं परिकल्पितलक्षणम् ॥

यथानामार्थमर्थस्य नाम्नः प्रख्यानता च या ।

असंकल्पनिमित्तं च परिकल्पितलक्षणम् ॥

त्रिविधप्रतिविधाभासो ग्राह्यग्राहकलक्षणः ।

अभूतपरिकल्पो हि परतन्त्रस्य लक्षणम् ॥

अभावभावता या च भावाभावसमानता ।

अशान्तशान्ताऽकल्पा च परिनिष्पन्नलक्षणम् ॥”

मार्थिक नहीं है। परमार्थ शब्दार्थकल्पना, सदसत्कल्पना अथवा ग्राह्यग्राहक-कल्पना के परे है। वह अद्वय और अनिर्वचनीय है तथा उसका ठीक परिचय बोधि में ही हो सकता है। इस दर्शन का आधार तर्क न होकर योगानुभव है। तर्क के विषय में सूत्रालंकार का कहना है—‘बालाश्रयो मतस्तर्क’<sup>३०</sup>। योगाचार का अनुभव शब्दार्थवासना से परिकल्पित भेदों को तथा जागतिक ज्ञान के विषयविषयिभेद को छोड़कर एक अनिर्वचनीय और अद्वय ज्ञान में परिनिष्पन्न होता है। इसके अनुकूल ‘त्रिस्वभाव’ एवं ‘सत्यद्वय’ के सिद्धान्तों का प्रतिपादन सूत्रालंकार में देखा जा सकता है।

मध्यान्तविभंग तथा धर्मधर्मता विभंग में सन्धिनिर्मोचन आदि सूत्रों के आधार पर विज्ञानवाद की व्याख्या उपलब्ध होती है। धर्मधर्मता विभंग में निर्वाण को धर्मता कहा गया है तथा धर्मों को प्रकृतिनिवृत्त। धर्मों की व्यावहारिक सत्ता परतन्त्रलक्षण अथवा सापेक्ष है। माहायानिक योगचर्या धर्मों के साक्लेसिक आकार को छोड़ उनके वैयवदानिक आकार के प्रतिवेध में परिनिष्ठित होती है<sup>३१</sup>।

मध्यान्तविभागसूत्रभाष्यटीका में स्थिरमति का कहना है—‘अस्य कारिकाशास्त्र-स्यार्यमंत्रेय प्रणेता ।—वक्ता चास्याचार्यासग । तस्मान्छुत्वाचार्यवसुबन्धुस्तस्य भाष्यमकरोत्’<sup>३२</sup>। इस शास्त्र के प्रणयन का तात्पर्य बुद्ध भगवान् के विषय में निर्विकल्पज्ञान का उत्पादन है जोकि धर्मनैरात्म्य की देशना से ही हो सकता है। अतएव यथाभूत धर्मनैरात्म्य का प्रतिपादन ही इस शास्त्र में मुख्य है<sup>३३</sup>। इसके लिए सात पदार्थों का विवरण दिया गया है—लक्षण, आवरण, तत्त्व, प्रतिपक्षभावना, अवस्था, फलप्राप्ति, तथा यानानुत्तर्य। लक्षण का तात्पर्य सकलेश और व्यवदान से है, आवरण का अकुशलधर्मों से, तत्त्व का दशविध अविपरीत तत्त्व से, प्रतिपक्षभावना का मार्ग से, अवस्था का २१ प्रकार की गोत्रावस्था आदि से, फल-प्राप्ति का १५ प्रकार के विपाक फलादि से, तथा यानानुत्तर्य का बोधिमत्त्वों के असाधारण यान से। इस व्याख्या के अनुसार ये सात पदार्थ अधिमुक्तिचर्याभूमि से प्रारम्भ कर बोधिरात्त्वचर्या के आवश्यक अंगों और अवस्थाओं का चोतन करते हैं। स्थिरमति ने इन सात पदार्थों की अनेक अन्य व्याख्याओं का उल्लेख किया है।

३७—“निधितोऽनियतोऽव्यापी सांवृतः गेदवानपि ।

बालाश्रयो मतस्तर्कस्तस्यातो विषयो न तत् ॥ (सूत्रालंकार, १.१२)

३८—२०—ओवरमिलर, ऐक्टा ओरियन्टलिया, १९३१ ।

३९—सं० विष्णुशेखर भट्टाचार्य और तुचि, पृ० ३ ।

४०—गही, पृ० ६ ।

लक्षण के विषय में मैत्रेयनाथ का कहना है—‘अभूत-परिकल्पोऽस्ति द्वय तत्र न विद्यते । शून्यता विद्यते त्वत्र तस्यामपि स विद्यते ॥’ (१ २)

इस कारिका का महत्त्व पर्यालोचनीय है क्योंकि इससे योगाचार का मर्म तथा शून्यवाद से उसका विभेद परिलक्षित होता है । स्थिरमति की व्याख्या इस प्रकार है—कुछ लोग मानते हैं कि सब धर्म शशविपाण के समान सर्वथा अविद्यमान हैं । इस सर्वापलाप के निषेध के लिए कहते हैं—‘अभूत-परिकल्प है’, अर्थात् स्वभावतः है । यह शका की जा सकती है कि यह तो सूत्रविरोध होगा क्योंकि सूत्र में कहा गया है कि “सर्व धर्म शून्य है ।” (किन्तु) विरोध नहीं है । क्योंकि ‘वैत द्वय (=द्वैत) नहीं है ।’ अभूत-परिकल्प ग्राह्यग्राहकरहित, शून्य है, (किन्तु) अतएव सर्वथा स्वभावतः न हो, ऐसा नहीं है । इसलिए सूत्रविरोध नहीं है । (यह कहा जा सकता है कि) यदि ऐसा है तो द्वैत शशविपाण के समान सर्वथा अस्तित्वहीन होगा तथा अभूतकल्प परमार्थतः स्वभावयुक्त होगा और इस प्रकार शून्यता के अभाव का प्रमग उपस्थित हो जायगा । (किन्तु) ऐसा नहीं है । क्योंकि ‘यहाँ शून्यता विद्यमान है’ । अभूत परिकल्प में ग्राह्यग्राहक रहितता ही शून्यता है । (अतः) शून्यता अविद्यमान नहीं है । (यह कहा जा सकता है कि) यदि अभूतपरिकल्प में अद्वय शून्यता विद्यमान है तो हम मुक्त क्यों नहीं हैं ? और यह विद्यमान (शून्यता) गृहीत क्यों नहीं होती ? इस सशय के अपनयन के लिए कहा है उसमें भी यह विद्यमान है । ‘अर्थात् शून्यता में भी अभूत-परिकल्प विद्यमान है, इसलिए आप मुक्त नहीं हैं ।’ यह स्मरणीय है कि अभूतपरिकल्प का अर्थ है चित्त-चैत प्रवाह—“अभूतपरिकल्पाश्च चित्त-चैतस्त्रिधातुका ।”

इस कारिका और व्याख्या से प्रायः वही अर्थ निर्गलित होता है जो ऊपर सूत्रालंकार (११ १५-१६) में । द्वैत की प्रतीति केवल भ्रान्ति है, किन्तु उसका आधार सर्वथा मिथ्या नहीं है । द्वैत कल्पित है, किन्तु यह असत्य कल्पना (=अभूत परिकल्प) वास्तविक है । यह भ्रान्ति में ग्रस्त एक अनादि चित्त-चैत प्रवाह है जिसमें द्वैताभावरूप शून्यता विराजमान है, किन्तु जो स्वयं इस शून्यता का आवरण किये हुए है । ‘अभूत-परिकल्प’ के हृदय में ‘शून्यता’ है, ‘शून्यता’ को ढके हुए ‘अभूतपरिकल्प’ । दोनों ही विद्यमान हैं, किन्तु ‘शून्यता’ की प्राप्ति इस आवरण की विशुद्धि के द्वारा करनी होगी । ‘अभूतपरिकल्प’ और ‘शून्यता’ अविद्या और अद्वैत से तुलनीय हैं ।

प्रकारान्तर से कहा जा सकता है कि अनुभूत जगत् अभूत परिकल्प अथवा वितथ-कल्पना मात्र है । यह मिथ्या विकल्प वास्तविक है, किन्तु इसमें प्रतिभासमान आत्माएँ अथवा बाह्य पदार्थ अवास्तविक हैं । वस्तुतः स्वप्नवत् निरालम्बन विज्ञान ही वामना



के अनुकूल नाना पदार्थों को आभासित करता है। ग्राह्यग्राहक विकल्प की अवास्तविकता ही शून्यता है। वही मोक्षोपयोगी विशुद्ध आलम्बन है। किन्तु विकल्पात्मक विज्ञानधारा से वह वैसे ही प्रच्छादित है जैसे रज पटल से निर्मल आकाश।

यहाँ दो अन्तो का मध्य से प्रविभाग किया गया है। एक ओर सर्वशून्यता निराकृत है, दूसरी ओर रूपादि धर्मों की वास्तविकता। भूतनरात्म्य एव विकल्पमात्रता में ही अद्वैतरूपा शून्यता संगृहीत है, किन्तु यह शून्यता महान् यत्न से विशोधनीय है। 'नास्त्य-यत्नेन मोक्ष।' अभूतपरिकल्प ही सकलेश का लक्षण है, शून्यता व्यवदान का। अनादिकालिक ससार के प्रवाह में पतित चित्त-चैतन्य ही निर्विशेषतया अभूत परिकल्प है। ग्राह्यग्राहक विकल्प ही विशेष है। इस विकल्प का मिथ्यात्व ही शून्यता है। जैसे रज्जु सर्पत्वभाव से शून्य है, किन्तु रज्जुस्वभाव से नहीं, ऐसे ही इस शून्यता को आत्यन्तिक नहीं मानना चाहिए। जो जहाँ नहीं है वह उससे शून्य है जिस प्रकार अभूत परिकल्प में द्वैत। 'अतोऽभूतपरिकल्प द्वयेन शून्य पश्यति।' जो अवशिष्ट है वह सत् है, और अवशिष्ट है अभूतपरिकल्प और शून्यता। अभूतपरिकल्प में द्वैत की अविद्यमानता देखना ही 'अनध्यारोप' अर्थात् अध्यास का परित्याग है, अभूतपरिकल्प एव शून्यता का अस्तित्व देखना ही 'अनपवाद' अर्थात् निःशेष सत्ता के अपलाप का त्याग है। 'अध्यारोप' और 'अपवाद' के मध्य में ही शून्यता का अविपरीत लक्षण उद्भावित होता है। 'यच्छून्य तस्य सदभावाद्येन शून्य तस्य तन्नाभावात्' अर्थात् जो शून्य है उसका अस्तित्व है, जिससे वह शून्य है उसका अनस्तित्व है। सर्वास्तित्व और सर्वनास्तित्व से विलक्षण यही मध्यमा प्रतिपद है।

विज्ञान में ही बाह्य पदार्थ एव आत्मा का प्रतिभास उत्पन्न होता है। आठ प्रकार के विज्ञान हैं—आलयविज्ञान, तथा सात प्रवृत्ति विज्ञान। आलय विज्ञान अर्थसत्त्व-प्रतिभास-युक्त है तथा विपाक होने के कारण अव्याकृत है, तथा केवल प्रत्ययविज्ञान है। सब साक्ष्य धर्म बीज रूप से उसमें आलीन होते हैं। मन आत्मप्रतिभास तथा क्लिष्ट है। छ. विज्ञान विज्ञप्तिप्रतिभास तथा कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत है। इन विज्ञानों के साथ इनमें सम्प्रयुक्त चैत भी सप्राह्य है। केवल विज्ञान अथवा चित्त पदार्थों का सामान्यतः निर्विशेष, ग्रहण करता है। चैत उनका विशेष ग्रहण करते हैं। 'तत्रार्थमात्र दृष्टिर्विज्ञानम्—अर्थविशेष-दृष्टिश्चैतसा वेदनादयः—'। ये आठ विज्ञान ही परतन्त्रलक्षण अथवा अभूत-परिकल्प कहलाते हैं—"एव चाष्ट विज्ञान-वस्तुतः परतन्त्रोऽभूतपरिकल्पः।" परिकल्पितस्वभाव रूप, चक्षु आदि अर्थानुसंग है। परतन्त्र-स्वभाव अथवा अभूत-परिकल्प हेतु-प्रत्यय-युक्त एव व्यावहारिक चित्त-चैत-प्रवाह

है। इसमें सब सस्कृत धर्म संगृहीत हैं। ग्राह्यग्राहक-भाव का अभाव ही परिनिष्पन्न-स्वभाव अथवा शून्यता है। इसके अन्य पर्याय हैं—तथता, भूतकोटि, अनिमित्त, परमार्थ, एव धर्मधातु।

शून्यता को ग्राह्यग्राहक अथवा द्वय का अभाव कहा गया है। इसका ठीक बोध आवश्यक है। ग्राह्य से तात्पर्य उन सब विषयों से है जो ज्ञान में आलम्बन के रूप से प्रकट होते हैं। ज्ञान के अतिरिक्त आत्मा अथवा बाह्य पदार्थों की सत्ता नहीं है यही विज्ञप्तिमात्रता है। विज्ञप्तिमात्रता के ठीक बोध से समस्त विज्ञेय विज्ञान में विलीन हो जाते हैं। किन्तु यह परम सिद्धान्त नहीं है। विज्ञेय के अभाव में विज्ञान स्वयं तिरोहित हो जाता है, क्योंकि ग्राह्य और ग्राहक की सत्ता सापेक्ष ही हो सकती है। पहले ज्ञान के विषयभूत अथवा ग्राह्य पदार्थों का लोप, पीछे उनके विषयिभूत अथवा ग्राहक विज्ञान का लोप, यही द्वयराहित्य अथवा शून्यता है। यह स्मरणीय है कि विज्ञान का अभाव केवल विज्ञातृत्व रूप में अभिप्रेत है न कि नाना-प्रतिभास के रूप में। विज्ञप्ति मात्र की अनुपलब्धि की भावना से 'लौकिकाग्रधर्म' नाम की समाधि का लाभ होता है।

इस विवरण से यह स्पष्ट होगा कि मध्यान्तविभाग में शून्यता के सिद्धान्त को सर्वोपरि रक्षणीय माना है, किन्तु उसकी इस प्रकार व्याख्या की गयी है कि बन्ध और मोक्ष तथा आध्यात्मिक साधन अथवा योगचर्या वास्तविक बने रहें। इस सिद्धान्त को 'विज्ञानवाद' न कहकर 'योगाचार' ही कहना चाहिए क्योंकि इसमें परम स्थान विज्ञप्ति-मात्रता का न होकर शून्यता के अनुकूल योगसाधन का ही है। यही दृष्टि ऊपर सूत्रालंकार में भी आभासित थी।

उत्तरतन्त्र को माध्यमिक-प्रासंगिक कृति कहा गया है<sup>४१</sup>। इस पर आर्यासंग की उत्तरतन्त्र-व्याख्या विदित है। उत्तरतन्त्र को पाँच महायान सूत्रों पर आश्रित बताया जाता है—(१) तथागतमहाकण्ठानिर्देश-सूत्र अथवा धारणीश्वर-राज-परिपृच्छा, (२) श्रीमाला-देवीसिंहनाद-सूत्र, (३) तथागत-गर्भ-सूत्र, (४) सर्वबुद्ध विषयावतारज्ञानालोकालंकार सूत्र, (५) रत्न-दारिका-परिपृच्छा। तिब्बत में जोन-प गम्प्रदाय में उत्तरतन्त्र के सिद्धान्त को प्रायः ईश्वराद्वैत के समकक्ष बना दिया गया। इस व्याख्या-सरणि का त्सो-ख-प तथा उनके सम्प्रदाय ने पीछे खण्डन भी किया<sup>४२</sup>। इस ग्रन्थ का रत्न गोत्र विभाग महायानोत्तरतन्त्रशास्त्र के नाम से जान्स्टन ने मूल में सम्पादन किया है। (पटना, १९५०)। वे उसे असंग की कृति नहीं मानते।

४१—ऐकटा ओरियन्टेलिया, १९३१, पृ० ८३।

४२—वही, पृ० १०६।

उत्तरतन्त्र में सात मुख्य विषयो का निरूपण है—बुद्ध, धर्म, सध, गोत्र, बोधि वल, कृत्यानुष्ठान-ज्ञान। बुद्धत्व के आठ गुणों का इस प्रकार विवरण दिया गया है—असंस्कृतत्व, अनाभोग (=सकलपरहित क्रिया), पर-प्रत्ययागम्य, बोधि, करुणा, वल, स्वार्थसम्पत्ति, परार्थ सम्पत्ति (=रूपकाय)।<sup>४३</sup> जाति, स्थिति और विनाश से मुक्त होने के कारण बुद्ध असंस्कृत है। स्वभावतः नित्य-शान्त होने के कारण वे अनाभोग हैं। वे प्रत्यात्मगतिगोचर हैं, पर प्रत्यय-गम्य नहीं।

धर्म सत्, असत् आदि चतुष्कोटि-विनिर्मुक्त है<sup>४४</sup>। वह विकल्प का अगोचर है तथा उसमें क्लेश और कर्म का अभाव है। वह अद्वय, विशुद्ध, अनावरण, क्लेश-प्रतिपक्ष, क्लेश-विमोक्ष, तथा विमोक्ष-हेतु है। तथागत धर्म-घातु से अभिन्न है तथा सब सत्त्वों में अन्तर्निहित है। बुद्धत्व का बीज सर्वत्र विद्यमान है तथा वह महायान के द्वारा विकासनीय है<sup>४५</sup>। सर्वप्रथम महायान में अधिमुक्ति आवश्यक है। तीर्थिकों के लिए आवश्यक है कि वे प्रज्ञापारमिता के द्वारा नैरात्म्य सीखें। ससार को दुःखमात्र समझने वाले श्रावकों को गगनगञ्ज आदि समाधियों की भावना करनी चाहिए। प्रत्येक बुद्धों के लिए करुणा भावनीय है। धर्मकाय ही महायान का पर्यन्त है जिसमें नित्य-पारमिता, मुखपारमिता, आत्मपारमिता तथा शुद्धिपारमिता है<sup>४६</sup>।

अभिसमयालंकार का पूरा नाम है—“अभिसमयालंकार-नाम-प्रज्ञापारमितोप-देशशास्त्रम्।” उत्तरतन्त्र के समान ही इसमें ‘शून्यता’ एवं अद्वयता का प्राधान्य है। यह स्मरणीय है कि इसे योगाचार-माध्यमिकस्वातन्त्रिक कहा गया है<sup>४७</sup>। इसका आधार स्पष्ट ही प्रज्ञापारमितामूत्र वे<sup>४८</sup>। मध्यान्तविभाग के प्रतिकूल इसमें त्रि-स्वभाव अथवा आलम्बविज्ञान की चर्चा नहीं है। दूसरी ओर ‘योगाचार’ (=योगचर्या) की दृष्टि में इसका महत्त्व स्पष्ट है। समस्त ग्रन्थ का मुख्य तात्पर्य ‘अभिसमय’ अथवा तत्त्व-आधानाकार का विवरण है। प्रकारान्तर से कहा जा सकता है कि अभिसमया-लंकार में एक बोधिमत्त्वाभिधर्म की भातृका मगृहीत है।

४३—यही, पृ० १२४; तु० रत्नगोत्रविभाग (मं० जॉन्स्टन), पृ० ७-८।

४४—ए० ओ०, पृ० १३१। ४५—रत्नगोत्रविभाग, पृ० ४०-४३।

४६—ए० ओ० पृ० १६६।

४७—यही, पृ० ८३; तु० ओवरमिलर, एनालिमिस ऑफ दि अभिसमयालंकार, (फंन्-१), पृ० ii।

४८—३०—अपर।

हरिभद्र के अनुसार भगवान् मैत्रेय ने स्वयं प्रज्ञापारमितामय पर अभिसमया-लंकार नाम से स्फुटतर कारिकाओं की रचना की। असग, वमुवन्धु तथा विमुक्तिमेन ने क्रमशः इनकी व्याख्या की<sup>१०</sup>। विमुक्तिसेन की अभिसमयालंकार-व्याख्या का सम्पूर्ण मूल भी विदित है<sup>११</sup>। हरिभद्र का आलोक माध्यमिक दृष्टि से लिखा गया है तथा विज्ञानवाद का विरोधी है।<sup>१२</sup> अभिसमयालंकार में अत्यन्त सक्षिप्त २७३ कारिकाएँ हैं जिनमें एक प्रकार से विषय-निर्देश मात्र किया गया है।

बुद्धिमान् लोग सर्वाकारज्ञता का मार्ग देखें तथा सूत्रार्थ का स्मरण कर दशात्मिका धर्मचर्या को सुख से प्रतिपन्न हो, यही अभिसमयालंकार का प्रयोजन ग्रन्थारम्भ में ही कहा गया है। इसके अनन्तर समस्त ग्रन्थ का पिण्डार्थ-निर्देश किया गया है—आठ पदार्थों के द्वारा प्रज्ञापारमिता समुदीरित है—सर्वाकारज्ञता, मार्गज्ञता, सर्वज्ञता, सर्वाकाराभिसम्बोध, मूर्धप्राप्ताभिसमय, अनुपूर्वाभिसमय, एकक्षणाभिसम्बोध, तथा धर्मकाय। समस्त ग्रन्थ इन्हीं आठ अभिसमयों में विभक्त है। पहले तीन पदार्थ सर्वज्ञता के प्रभेद हैं। इनके अनन्तर चार पदार्थ सर्वज्ञता के उपायभूत हैं (चत्वारः प्रयोगाः)। अन्तिम पदार्थ मार्ग का चरम फल है।

सर्वाकारज्ञता के मार्ग में १० पदार्थ बोध्य हैं—बोधिचित्तोत्पाद अववाद, निर्वेद्याग, प्रतिपत्त्याधार, प्रतिपत्त्यालम्बन, प्रतिपत्युद्देश, सन्नाहप्रतिपत्ति, प्रस्थान-प्रतिपत्ति, सम्भारप्रतिपत्ति, तथा निर्याणप्रतिपत्ति। बोधि-चित्तोत्पाद के विभिन्न प्रभेदों के लिए २२ उपमान प्रस्तुत किये गये हैं जिनका उल्लेख असग ने महायानसूत्रालंकार में भी किया है तथा उनके मूल के लिए अक्षयमतिसूत्र का निर्देश किया है। इस प्रसंग में दूसरा पदार्थ 'अववाद' अथवा उपदेश है जिसके १० प्रभेद बताये गये हैं—प्रतिपत्त्यववाद, चतुःसत्य०, रत्नत्रय० (=बुद्ध, धर्म, सध), असक्ति०, अपरिश्रान्ति०, प्रतिपत्सम्परिग्रह, पञ्चक्षु० (=मासक्षु, दिव्य०, प्रज्ञा०, धर्म०, बुद्ध०), अभिज्ञा०,

४९—अभिसमयालंकारालोक (सं० तुचि), पृ० १।

५०—एडवर्ड कौन्ज, अभिसमयालंकार, पृ० २।

५१—ब्र० “ये तु धर्मधातुमेव सदा विशुद्धमद्वयं ज्ञानमालम्बनं मन्यन्ते तैः सदा विशुद्धत्वादुत्तरोत्तरविशुद्धिविशेषगमनं कथमिति वक्तव्यम्।” अथातु-  
कनकाकाशशुद्धिवच्छुद्धिरिष्यते” इति चेत्। एवं तर्हि शुद्धं तात्त्विकं ज्ञानमिति प्रतिपक्षाभिनिवेशादर्थसिद्धिस्तौ विपक्षाभिनिवेशः। (अभिसमयालंकारालोक. पृ० ७७)।

दर्शनमार्ग०, भावनामार्ग० । सघरत्न के निरूपण में बीस प्रकार के आर्य समुल्लिखित हैं—श्रद्धानुसारी से लेकर प्रत्येक बुद्ध तक ।

चार निर्वेधभागीय अग सत्य-दर्शन के समीप लौकिक भावना मार्ग की चरम स्थितियाँ हैं<sup>१२</sup> । इनमें बुद्ध और बोधिसत्त्वों का श्रावको और प्रत्येक बुद्धों की अपेक्षा वैशिष्ट्य आलम्बन, आकार, हेतु, सम्परिग्रह एवं 'चतुर्विकल्पसयोग' के कारण होता है । उदाहरण के लिए अनित्यता आदि लक्षणों के आलम्बन होने पर बोधिसत्त्व उन्हें वस्तुगत मान कर अभिनिविष्ट नहीं होते । वे रूपादि स्कन्धों के उदय-व्यय को प्रज्ञप्तिमात्र मानते हैं । चार निर्वेधभाग इस प्रकार हैं—ऊष्मगतावस्था, मूर्धावस्था, क्षान्त्यवस्था, तथा लौकिकाग्रधर्म । इनमें प्रत्येक त्रिविध है—मृदु, मध्य, अधिमात्र । ऊष्मगत अथवा आलोकलब्ध नाम की समाधि में चित्तमात्रता का ईषत्स्पष्टज्ञान होता है । मूर्धावस्था में यही ज्ञान मध्यस्पष्ट होता है । क्षान्त्यवस्था में विज्ञप्तिमात्रता का स्फुट बोध होता है । इसके अनन्तर ग्राह्यानुपलब्धि के सहारे विज्ञप्तिमात्र अथवा ग्राहक की भी अनुपलब्धि लौकिकाग्रधर्म में होती है । इन अवस्थाओं में अभी बोधिसत्त्व अधिमुक्तिचर्याभूमि में विद्यमान पृथग्जन ही रहता है, किन्तु दृढ अधिमुक्ति अथवा निष्ठा के कारण अनेक गुणों से युक्त होता है ।

महायानिक प्रतिपत्ति का आधार बोधिसत्त्व का प्रकृतिस्थ गोत्र है जो वस्तुतः धर्मधातु से अभिन्न होते हुए भी सवृत्त्या १३ प्रकार का निर्दिष्ट है । ये गोत्र विभेद ४ निर्वेधभाग, लोकोत्तर दर्शन एवं भावना मार्ग, प्रतिपक्षोत्पाद-विपक्षनिरोध, तत्समुक्त विचारपापगम, ससार एवं निर्वाण में अप्रतिष्ठित प्रज्ञा एवं करुणा, श्रावकासाधारण धर्म, परार्थानुक्रम, तथा आससार निर्निमित्त एवं अनाभोग परकार्यज्ञान के आवार निरूपित होते हैं । यह स्मरणीय है कि गोत्रभेद वास्तविक न होकर औपाधिक है—

“धर्मधातोस्सम्भेदाद्गोत्रभेदो न युज्यते ।

आवेयषर्गभेदात्तु तद्भेदः परिणीयते ॥” (१.४०)

प्रतिपत्ति के आलम्बन सर्वधर्म हैं जो अनेकधा वर्गीकृत हैं । उनके उद्देश तीन हैं—नयंसत्त्वाग्रता, प्रहाण, एवं अग्रिगम । आलम्बन और उद्देश में ऐसा ही सम्बन्ध है जैसा धनसंग्रहण और लक्ष्यवेध में । उद्देश की निष्पत्ति के लिए प्रतिपत्ति अभिहित है । प्रतिपत्ति नयंज्ञान की ओर समुद्दिष्ट तथा पट्पारमिताओं में अभिष्टिता क्रिया है । सन्न्यासनिर्वाण एवं प्रम्यानप्रतिपत्ति 'प्रयोगात्मक' है तथा सम्भारभूमि एवं अधिमुक्ति-

चर्याभूमि में सगृहीत है। अर्थात् ये आर्य भूमि में प्रवेश के लिए उपकारी है। सम्भारप्रतिपत्ति दया से प्रारम्भ कर धारणीपर्यन्त साक्षात् प्रयोजक है तथा अविमात्र अग्रधर्म में सगृहीत है। पहली अथवा प्रमुदिता भूमि में सम्भारप्रतिपत्ति दर्शन-मार्गात्मिका है। द्वितीयादि भूमि में वह भावना मार्गस्वभावा है। निर्माण-प्रतिपत्ति भावना-मार्ग में अधिष्ठित है। अन्तिम धर्मकाय के अभिसमय में 'क्रिया' नहीं होती। यह उल्लेखनीय है कि सम्भारप्रतिपत्ति के प्रसंग में दस भूमियों का विवरण दिया हुआ है।

सर्वाकारज्ञता की प्राप्ति के लिए मार्गज्ञता की प्राप्ति आवश्यक है। श्रावक, प्रत्येक बुद्ध तथा बोधिसत्त्व के मार्गों का अनित्यादि आकारत ज्ञान होता है। प्रत्येक-बुद्ध-मार्ग में ग्राह्यप्रहाण, किन्तु ग्राहकाप्रहाण के द्वारा श्रावको की तुलना में वैशिष्ट्य है। प्रत्येक बुद्ध बिना शब्द के ही उपदेश करने में समर्थ है। बोधिसत्त्वों का दर्शनमार्ग प्रज्ञापारमिता ही है। चतुस्त्यों में प्रत्येक के विषय में धर्मज्ञानक्षान्ति, धर्मज्ञान, अन्वयज्ञानक्षान्ति, तथा अन्वयज्ञान इस प्रकार चतुर्धा ज्ञान होने के कारण यह १६ चित्तक्षणों में निष्पन्न होता है। भावनामार्ग सास्त्र और अनास्त्र है। सास्त्र में अविमुक्ति, परिणामना, तथा अनुमोदना सगृहीत है, अनास्त्र में अभिनिर्हार तथा अत्यन्त-विशुद्धि। परिणामना के अर्थ है समस्त पुण्यों को सम्बोधि के उपकारक की कोटि में प्रदान करना। उपायकौशल के द्वारा सावृत दृष्टि से अपने और दूसरों के कुशलमूलों को अनुमोदित करना ही अनुमोदना है। अभिनिर्हार का स्वभाव सर्वज्ञता अथवा स्कन्ध-नैरात्म्य का यथाभूत ज्ञान है तथा उसकी श्रेष्ठता प्रज्ञापारमिता की है जिसके बिना बुद्धत्व अप्राप्य है। बुद्धसेवा, पट्पारमिताएँ तथा उपायकौशल अत्यन्तविशुद्धि के लिए अधिमोक्ष में उपकारक है। विशुद्धि के प्रतिपद्य है—माराधिष्ठान, गम्भीर-धर्मता में अधिमुक्ति का अभाव, स्कन्धादि में अभिनिवेश, तथा पाप-मित्र-परिग्रह। विशुद्धि का स्वभाव स्कन्धों में आत्मात्मीय भाव के टूटने पर उनकी मायोपमता का बोध है। श्रावको की विशुद्धि क्लेशावरण के प्रहाण से होती है, प्रत्येक बुद्धों की विगुह्य क्लेशावरण तथा ग्राह्यविकल्पात्मक ज्ञेयावरण के एक देश के प्रहाण से, बोधिसत्त्वों की यानत्रय के मार्गावरण के प्रहाण से, तथा बुद्ध की आत्यन्तिक विशुद्धि समस्त क्लेशावरण एवं ज्ञेयावरण के प्रहाण से होती है।

सर्वज्ञता का अर्थ है सर्ववस्तुपरिज्ञान। यह द्विविध है—फलभूत प्रज्ञा या ज्ञानवस्तुज्ञान तथा फलभूत प्रज्ञा का दूरीभूत वस्तुज्ञान। इनमें पहला महायानोचित करुणा से युक्त है, दूसरा धर्मों को पृथक् सत्ता मानता है। प्रज्ञा न नसार में और न निर्माण में प्रतिष्ठित है। अतीतानागत प्रत्युत्पन्न धर्मों को अनुत्पन्न समझने के कारण उसके लिए सब समान है। श्रावको द्वारा शून्यता एवं करुणा के अग्रहण के कारण प्रज्ञा उनमें

दूरीभूत है। किन्तु बोधिसत्त्वों के उपायकौशल के वह आसन्न है। उमकी प्राप्ति के लिए विपक्ष-परिहार आवश्यक है—स्कन्ध शून्यता विषयक, त्रैयव्विक धर्मों के विषय में, बोधिपक्षों के विषय में, अर्थात् उन्हें वास्तविक समझना परिहार्य है। इस परिहार के लिए दानादि में अनहकार, औरों का उसमें नियोजन, तथा सग का निषेध आवश्यक है। बुद्धादि विषयक आसक्ति भी पुण्यात्मक एवं सूक्ष्म होते हुए भी अन्ततः परिहार्य है। सब धर्म स्वभाव से ही विविक्त अथवा सगरहित हैं। उनके स्वभाव की अद्वयता का ज्ञान ही सगवर्जन है। धर्मस्वभाव दुर्वोध और अचिन्त्य है। इस ज्ञान की प्राप्ति के लिए श्रावकों की चर्या के दशविध प्रयोग तथा बोधिसत्त्वों का षोडशक्षणिक दर्शन-मार्ग अभिहित है।

सर्वकाराभिसम्बोध में 'वस्तुज्ञान के प्रकारों' को आकार कहा गया है। अर्थात् ज्ञाना आलम्बनों को वास्तविक समझनेवाली दृष्टियों के ये आकार प्रतिपक्षभूत हैं। सर्वज्ञता के त्रिविध होने के कारण ये आकार भी त्रिविध हैं। सर्वज्ञता के २७ आकार हैं जिनमें प्रथम तीन सत्यों में प्रत्येक से ४ आकार सम्बद्ध हैं, मार्गसत्य से १५। इन १५ में ४ क्लेशावरण-प्रतिपक्ष हैं, ११ ज्ञेयावरणप्रतिपक्ष। मार्गज्ञतासम्बन्धी ३६ आकार हैं, तथा सर्वाकारज्ञतासम्बन्धी ११०, जिनमें श्रावकों के ३७, बोधिसत्त्वों के ३४, तथा बुद्धों के ३९ हैं। ये आकार विशिष्ट प्रयोगों से भावनीय हैं। इस भावना में अधिकार के लिए अतीत बुद्धों की मेधा, कुशलमूलमग्रह, कल्याणमित्र आदि आवश्यक हैं। भावना के प्रयोग अनेकविध हैं, यथा रूपादि स्कन्धों में अनवस्थान तथा उनकी ओर उदासीनता। यहाँ पर २० प्रयोगों की आनुपूर्वी दी हुई है। इस भावना से १४ प्रकार के गुण प्राप्त होते हैं यथा भार की शक्तिहानि आदि। ४६ प्रकार के दोष इस प्रसंग में परिहार्य हैं। इसके अनन्तर ज्ञान, विशेष, कारित्र तथा स्वभाव के लक्षण सङ्गृहीत हैं। प्रत्येक प्रकार की तर्जज्ञता में १६ प्रकार के ज्ञान समुच्चित हैं। बोधिमरवयान की विशेषता भी १६ प्रकार की है। बोधिसत्त्व की क्रिया के ११ लक्षण दिये हुये हैं। भावना का स्वभाव १६ लक्षणों में प्रतिपादित है।

इन सर्वाकारावबोध में अनिमित्तप्राप्ति ज्ञान तथा दानादि बुद्ध धर्मों के पादुर्भाव में अनुश्रवण केवल मोक्षभागीय कहा जाता है। यह पाँच प्रकार का है—बुद्धादि में भद्रा, दानादि में दीर्घ, हितादीय-सम्पादन रूप स्मृति, अधिकृत्यनात्मक समर्पण, तथा वरों का सर्वाकारज्ञान रूप प्रज्ञा। इसके अनन्तर निर्वेषभागीयों की चर्या है। धीमागम के अनिमित्त के पश्चात् बोधिगत्त्व सब धर्मों को स्वप्नोपम देन कर संसार और निर्वास की समता का बोध प्राप्त करता है।

मूर्धाभिसमय मे बोधिसत्त्व के दर्शनमार्ग एवं भावनामार्ग का विस्तृत वर्णन उपलब्ध होता है। मतो के क्षयज्ञान तथा अनुत्पादज्ञान को ही बोधि कहा गया है। इनकी प्राप्ति यथाक्रम अभिहित है। ज्ञेयावरण का क्षय ही समस्त चर्या का अन्त है। धर्मों की वास्तविक सत्ता होने पर इस प्रकार का आवरणक्षय असम्भव है। वस्तुतः इस समस्त साधना मे न कुछ अपनेय है, न कुछ आक्षेप्य, वस्तुतत्त्व को तत्त्वन देखना ही कर्तव्य है। इस यथार्थज्ञान से ही मुक्ति होती है।

अनुपूर्वाभिसमय मे दानादि पारमिताओ तथा बुद्धादि अनुस्मृतियों का उल्लेख है। इसमे व्यस्त और समस्त रूप से पूर्व-अधिगत धर्मों का आनुपूर्वी से अभिसमय किया जाता है।

एक क्षण मे सब धर्मों के अभिसम्बोध को एकक्षणाभिसमय कहा गया है। इसकी चार अवस्थाएं निरूपित हैं। पहली मे सब (अविपाक) अनास्रवधर्मों का एक दाना-दिज्ञान मे तत्क्षण अवबोध सिद्ध होता है। जब प्रतिपक्षहानि से बोधिसत्त्व की अवस्था केवल वैयावदानिक विपाकधर्मता के कारण सर्वथा शुक्लस्वभाव होती है तब समस्त विपाक प्राप्त अनास्रव धर्मों का एक क्षण मे ज्ञान होता है। यही प्रज्ञापारमिता है। तीसरी अवस्था मे धर्मों के अलक्षणत्व का तथा चौथी मे उनके अद्वय तत्त्व का एकक्षणाभिसमय सम्पन्न होता है।

सर्वथा विशुद्धि को प्राप्त अनास्रव धर्म ही बुद्ध की स्वाभाविक काय हैं। ३७ बोधिपक्ष, ४ अप्रमाण, ८ विमोक्ष, ९ समापत्ति, १० कृत्स्न, ८ अभिम्बायतन, १० बल, ४ वैशरद्य, ३ अरक्षण, ३ स्मृत्युपस्थान, ३ असमोषधर्मता, वासना समुद्धात, महाकरुणा, १८ आधेणिक धर्म, तथा सर्वाकारज्ञता—ये धर्मकाय मे संगृहीत हैं। साम्भोगिक काय ३२ लक्षण और ८० व्यञ्जनो से युक्त है। आससार जिस काय से बुद्ध जगद्धित का सम्पादन करते हैं वह निर्माणकाय है। इनमें पहली स्वाभाविक काय पारमार्थिक, शेष तीन तथ्यसंवृति के रूप मे प्रतिभासित होती हैं तथा अधिकारियों को उनसे आध्यात्मिक साहाय्य प्राप्त होता है।

असग योगाचार सम्प्रदाय के प्रवर्तक के रूप मे असग का नाम प्रायः प्रसिद्ध है। इनके अनेक ग्रन्थ केवल चीनी अनुवाद मे अवशिष्ट हैं, यथा—महायानसम्परिग्रह, प्रकरण-आर्यवाचा, “महायानाभिधर्म-संगीति-शास्त्र” (वस्तुतः नन्जियो ११९९ ता० शेङ्-अ-फि-ता-मो-छि-लुन्-का संस्कृत अनुवाद “अभिधर्मसमुच्चय” होना चाहिए) तथा वज्रच्छेदिका पर एक व्याख्या। परमार्थ के द्वारा वसुवन्धु की चीनी मे उपलब्ध जीवनी के अनुसार पुरुषपुर के एक कौशिक गोत्र के ब्राह्मण परिवार में असग, वसुवन्धु एवं विरिचिवत्स नाम के तीन भाई उत्पन्न हुए थे। प्रारम्भ मे तीनों सर्वास्ति-



वाद के अनुयायी थे। इस विवरण के अनुसार असग ने वसुवन्धु को वृद्धावस्था में महायान की ओर प्रवर्तित किया था। बुद्धों के अनुसार प्रसन्नशीला नाम की ब्राह्मणी तथा एक क्षत्रिय से असग की उत्पत्ति हुई थी। उसी ब्राह्मणी तथा अन्य ब्राह्मण ने कालान्तर में वसुवन्धु उत्पन्न हुए थे। वसुवन्धु कश्मीर में संघभद्र नाम के आचार्यों के पास शिक्षा के लिए गये। असग ने मैत्रेय की सहायता प्राप्त करने के लिए कुक्कुट-पाद पर्वत की गुहा में चिरकाल तक उनके प्रसादन का प्रयत्न किया। १२ वर्ष के अनन्तर उन्हें मैत्रेय का दर्शन प्राप्त हुआ। मैत्रेय के पूछने पर असग ने यह बताया कि वे महायान के प्रचार के लिए ज्ञान चाहते हैं। मैत्रेय के साथ वह तुपित लोक गये जहाँ देव-माणना में उन्होंने एक क्षण निवास किया। यह एक क्षण मानव पचास वर्षों के बराबर है। योगचर्या-भूमि के व्याख्याता के अनुसार वे तुपित लोक में छ महीने रहे थे और मैत्रेय से शिक्षा प्राप्त की थी। इस प्रकार असग ने पतीत्यनमुत्पादसूत्र, योगचर्या, तथा अन्य महायान सूत्रों का परिशीलन किया। इसके अनन्तर उन्हें मैत्रेय के द्वारा विरचित पांच ग्रन्थों की प्राप्ति हुई। हरिभद्र ने भी इसका उल्लेख किया है कि असग ने मैत्रेय से सीखा तथा यही परम्परा पीछे वसुवन्धु के द्वारा अग्रसर हुई। अभयारगुप्त की मर्मकौमुदी में भी इस प्रकार का उल्लेख प्राप्त होता है। मनुष्यलोक में लौट जाने पर असग ने महायानसम्बन्धी अपना प्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा, जिसका सक्षेप उन्होंने अभिधर्मसमुच्चय में सङ्गृहीत किया। तत्त्वविनिश्चय तथा उत्तरतन्त्र एवं सधिनिर्मोचन-सूत्र पर व्याख्याएँ भी उन्होंने लिखीं। उन्होंने वीणा-नर्त्यों की तीव्ररी भूमि प्राप्त की थी।

असग की कृतियों में महायानसम्परिग्रह, अभिधर्मसमुच्चय तथा योगाचार-भूमिशास्त्र का योगाचार-सम्प्रदाय के लिए अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान है। महापा-सम्परिग्रह का चीनी में बुद्धशान्त ने ६० ५३१ में, परमार्थ ने ६० ५६३ में तथा व्याख्यान ने ६० ६४८-४९ में अनुवाद किया। परमार्थ के अनुवाद के आधार पर "मैन्जु" अर्थात् "सम्परिग्रह" सम्प्रदाय का चीन में प्रवर्तन हुआ जोकि वहाँ योगाचार विज्ञानवाद का प्रवर्धन था। महायानसम्परिग्रह में १० गदायों का विवरण है—आत्म विज्ञान द्वारा मुक्तिविज्ञान, विज्ञानिमात्रता तथा विज्ञानभाव, विज्ञानिमात्रता का अन्वय, ६ मार्गमार्ग, १० भूमियाँ, नील, समाधि, प्रज्ञा प्रतिज्ञादान, तथा विज्ञान। आत्मविज्ञान में विज्ञान और अविज्ञान दोनों का समावेश है जिससे आत्म-विज्ञान में ही सर्वोच्च विज्ञान-प्राप्ति प्रदान होता है। इस विज्ञान-प्राप्ति में प्राज्ञान-प्राप्ति नेरमुत्पाद एक परिचित न्याय-प्रमाणित होता है। सम्बोधि की ओर प्रसिद्ध

होने से ही चित्त विशुद्ध होता है तथा विकल्प एव क्लेश से मुक्ति पाता है। अवि-  
कल्प ज्ञान में ही परिनिष्पन्न लक्षण तथा अप्रतिष्ठित निर्वाण की प्राप्ति होती है।  
आलय विज्ञान ही विशुद्ध एव परावृत्त होने पर तथता से अभिन्न है।<sup>१३</sup> इस अवस्था  
में उसे अमलविज्ञान अथवा नवमविज्ञान कहा गया है।

बुद्धों के अनुसार अभिधर्मसमुच्चय में त्रैयानिक सिद्धान्तों का सग्रह है, किन्तु  
अभयाकरगुप्त के अनुसार उसे केवल महायान ग्रन्थ मानना चाहिए। अभिधर्म-  
समुच्चय में “महायानाभिधर्मसूत्र” का उल्लेख मिलता है। स्पष्ट ही महायानी  
अभिधर्म के प्रभाव से मुक्त नहीं थे। एक ओर नागार्जुन के “महाप्रज्ञापारमिता-  
शास्त्र” तथा मैत्रेय के “अभिसमयालंकार” में प्रज्ञापारमितासूत्रों के आधार पर एक  
विलक्षण “अभिधर्म” की रचना का प्रयास है, दूसरी ओर असग तथा वसुबन्धु की  
रचनाओं में सर्वास्तिवाद की अभिधर्म आवश्यक परिवर्तन के साथ स्वीकार कर  
लिया गया है। वसुबन्धु का अभिधर्मज्ञान तथा सर्वास्तिवाद में निष्ठा सुविदित है।  
योगाचार-अभिधर्म में विज्ञानवाद तथा सर्वास्तिवाद के ब्रमे लजोड से अद्वैत वेदान्त  
तथा सांख्यो के तत्त्वकलाप का संयोग तुलनीय है।

यह स्मरणीय है कि सर्वास्तिवादी अभिधर्म में ७५ पृथक् धर्मों की सत्ता स्वीकार  
की जाती है—७२ संस्कृत तथा ३ असंस्कृत। संस्कृत धर्मों में ११ रूप, १ चित्त,  
४६ चैत अथवा चित्तसम्प्रयुक्तसंस्कार, तथा १४ चित्तविप्रयुक्त संस्कार परिगणित  
हैं। योगाचारसम्मत अभिधर्म में १०० धर्मों का परिगणन किया गया है—९४  
संस्कृत तथा ६ असंस्कृत। संस्कृत धर्मों में ११ रूपधर्म, ८ विज्ञान, ५१ चैतनिक  
तथा २४ चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार गिने गये हैं। ११ रूप धर्मों में १० सुविदित  
हैं—५ इन्द्रियाँ तथा उनके ५ विषय। ११वाँ रूपधर्म “धर्मायतनसंगृहीत रूप” है।  
इसीमें परमाणु अथवा ध्यानरूप का सग्रह होता है। ७ विज्ञान स्थविरवादियों  
के तथा सर्वास्तिवादियों के परिचित हैं—५ चक्षुरादि इन्द्रियविज्ञान, मनोविज्ञान,  
तथा मनस्। सर्वास्तिवादी मनस् को शेष ६ विज्ञानों से पृथक् कोटि का नहीं मानते  
हैं जबकि स्थविर मनोधातु को ६ विज्ञानों से कार्यत तथा आश्रयत भिन्न मानते हैं।  
योगाचार भी स्थविरो के समान मनोधातु को ६ विज्ञानों से भिन्न स्वीकार करते हैं।  
इन सात के अतिरिक्त योगाचार आलयविज्ञान नाम के अष्टम विज्ञान की सत्ता स्वीकार

५३—यह स्मरणीय है कि कुछ विद्वान् ‘परावृत्ति’ और ‘परिवृत्ति’ में सैद्धान्तिक  
भेद की कल्पना करते हैं।

करते हैं। आल्यविज्ञान ही व्यक्तित्व का अनादि एव अनुच्छिन्न आश्रय है। वही वानना का आल्य है तथा मनोगत व्यक्तित्वभान का आलम्बन।

नर्वास्तिवादियों के ४६ चित्तसम्प्रयुक्त सम्कारों के अतिरिक्त योगाचार ५ और स्वीकार करते हैं—अमोह, दृष्टि, मुषितस्मृतिता, असम्प्रजन्त्य, तथा विक्षेप। सर्वास्तिवादियों के १४ विप्रयुक्तसम्कारों में “अप्राप्ति” को छोड़कर शेष १३ योगाचारों से स्वीकृत हैं। इनके अतिरिक्त ११ अन्य सस्कार योगाचार-परिगणित हैं—पूजाजन्य प्रवृत्ति, प्रतिनियम, योग, जव, अनुक्रम, काल, देश, सख्या, सामग्री, तथा भेद।

योगाचारमन्मत ६ असंस्कृत धर्म इस प्रकार हैं—आकाश, प्रतिमस्यानिरोध, अप्रतिमस्यानिरोध, आनिञ्ज्य, सजावेदयित-निरोध, एव तथता। इनमें पिछले तीन सर्वास्तिवाद के अविदित हैं। यह उल्लेखनीय है कि अभिधर्मसमुच्चय में तथता को त्रिविध कहा गया है—कुशलधर्मतथता, अकुशलधर्मतथता, एव अव्याजतधर्मतथता और इस प्रकार ८ असंस्कृत धर्म परिगणित हैं। आकाश रूपाभाव है अप्रतिमस्यानिरोध अविमयोगात्मक निरोध है, तथा प्रतिसंस्यानिरोध विसयो-गात्मक निरोध है। आनिञ्ज्य की परिभाषा की गयी है—“शुभकृत्स्नवीतरागास्यो-पयंजीतनागम्य मुग्धनिरोधः।” सजावेदयितनिरोध को आकिञ्चन्यायतन के ऊपर “अभ्यासं नित्तर्तनिक धर्मों का तथा कुछ स्यावरो” का निरोध कहा गया है। कुशल धर्मतथता नैरात्म्य है। वही शून्यता, अनिमित्त, भूतकोटि, परमार्थ तथा धर्म-धातु है। तथता की अभ्यास जनन्यवभावता के कारण दी गयी है।

इन सौ धर्मों का स्वल्प, धातु, तथा जायनन, इन तीन धर्मों में, तथा पाँच “जियों” में गण्य किया जा सकता है। पाँच ज्ये उपर्युक्त हैं—रूप, चित्त, चैतनिक, चित्त-विप्रगुण-स्वरूप, तथा अमंस्कृत। इन धर्मों का तीन लक्षणों में भी सफा किया जा सकता है—गन्धिस्पर्श-रस-विश्लेष, विचक्षण लक्षण तथा धर्मतादृजन। इनमें पहला पुरुष लक्षण की ओर संकेत करता है दूसरा स्वभाविक के श्रमिक लक्षणों की ओर, तथा तीसरा इनके साम्यविश्व संसार की ओर। योगाचारभूमिशास्त्र के प्रमुक्त समस्त अन्तर्गत तत्ता मान्य भूत-जीवित धर्मों के बीच विनमनानि में मधिशिष्ट है। इनकी अभ्यन्ता की संख्या ६ अथवा ८ की जा सकती है। अन्तुत वही धर्मता अनात्मक स्वभाव प्रत्येक के अन्तर्गत मान्य, अविमननिरोध होने के कारण प्रतिसंस्यानिरोध, अन्तर्गत स्वभाव होने के कारण आनिञ्ज्य तथा परमार्थ होने के कारण तथता नहीं माना है।

योगाचारभूमिशास्त्र का चौथे नाम योगाचार्यभूमिशास्त्र है तथा चौथी धर्म-स्वरूप के अनुसार का चैतन्यता की द्विध धर्म। प्रत्येक प्रत्येक में नाम “योगाचार्य-

भूमिशास्त्र” हो गया है तथा ग्रन्थकार आर्यासिंह कहे गये हैं। इस ग्रन्थ के पाँच खण्ड हैं—बहुभूमिक वस्तु, निर्णय-अथवा विनिश्चय-संग्रह, वस्तुसंग्रह, पर्यायसंग्रह, तथा विवरणसंग्रह। बहुभूमिक वस्तु में १७ योगाचार-भूमियों का पुरुष, चर्या तथा फल की दृष्टि से विवरण है। पहली भूमि (१) पञ्चविज्ञान-काय-सम्प्रयुक्त है, दूसरी (२) मनोभूमि है। ये दो समस्त साधना की आधार हैं। (३) सविनर्का-सविचारा, (४) अवितर्का-विचारमात्रा, तथा (५) अवितर्काविचारा, ये तीन भूमियाँ साधन के मुख्य भेद प्रदर्शित करती हैं। (६) समाहिता तथा (७) अम-माहिता, (८) सचित्ता तथा अचित्ता भूमियाँ विभिन्न अवस्थाएँ हैं। (१०) श्रुतमयी (११) चिन्तामयी तथा (१२) भावनामयी भूमियाँ चर्या का निर्देश करती हैं। त्रियान तथा द्विविध निर्वाण फल है एवं तद्विषयक भूमियाँ (१३) श्रावक भूमि, (१४) प्रत्येक-बुद्ध भूमि (१५) बोधिसत्त्वभूमि (१६) सोपधिका भूमि तथा (१७) निरूपधिका भूमि कही गयी है। ये १७ भूमियाँ ही मक्षेपत योगाचार-भूमि हैं। सोपधिशेष निर्वाण में परिशुद्ध विज्ञान को कायसहित अवशिष्ट कहा गया है। निरूपधिशेष निर्वाण में विज्ञान अपरिशेष निरुद्ध हो जाना है। यही निर्वाण-धातु अत्यन्तगन्त पद है जिसके लिए साधना का जीवन स्वीकार किया जाता है।

निर्णयसंग्रह प्रथम खण्ड पर व्याख्या के तुल्य है। वस्तुसंग्रह में बहुभूमिक में उल्लिखित विषयों के पिटकानुसार संग्रह का निर्देश है। पर्यायसंग्रह में नामानुक्ल विभिन्न विषयों के विशेषतः साक्लेशिक तथा वैयवदानिक धर्मों के पर्याय दिये गये हैं। विवरण संग्रह में पूर्वोक्त शिक्षाक्रम का विस्तार है।

यह स्मरणीय है कि इस ग्रन्थ के प्रथम खण्ड का १५वाँ परिच्छेद—बोधिसत्त्व-भूमि—महायानचर्या के लिए अतिगम्य महत्त्व का है। समस्त ग्रन्थ मानो एक महा-यानाभिधर्म-कोश तथा विश्वकोश का समिश्रण है। योगाचार का यह प्रमाणभूत शास्त्र है।

वसुबन्धु—ऊपर कहा जा चुका है कि परमार्थ के अनुसार वसुबन्धु असंग के अनुज थे तथा पुरुषपुर के एक ब्राह्मण परिवार में उत्पन्न हुए थे। बुद्धोद्भूत के अनुसार उन्होंने कश्मीर में वैभाषिक आचार्य सघभद्र से शिक्षा प्राप्त की। परमार्थ ने उनके गुरु का नाम बुद्धमित्र तथा श्वान्च्वाग ने मनोरथ बताया है। साख्य आचार्य विन्ध्य-वास के द्वारा बुद्धमित्र अथवा मनोरथ के बाद में पराजित होने पर विन्ध्यवाम के विरोध में वसुबन्धु ने परमार्थसप्तति नाम के ग्रन्थ की रचना की। विक्रमादित्य नाम के राजा ने वसुबन्धु को आश्रय प्रदान किया तथा सम्भवतः उसके राज्यकाल

मे वसुवन्धु ने अपने प्रसिद्धतम ग्रन्थ 'अभिधर्मकोश' की रचना की। विज्रमादित्य के पुत्र बालादित्य के वे शिक्षक थे तथा राज्य में अभिषिक्त होने पर बालादित्य ने उन्हें अपने पास अयोध्या बुला लिया जहाँ वे ८० वर्ष की अवस्था तक जीवन रहे। वसुवन्धु नाम के वैयाकरण के आक्षेपों का उन्होंने परिहार किया, किन्तु वैभाषिक आचार्य सधमद्र के साथ वाद को वृद्धावस्था के कारण अस्वीकार कर दिया। "अभिधर्मकोश" में वसुवन्धु की सौत्रान्तिक प्रवृत्ति प्रकट है। किन्तु असग के अनुरोध से उन्होंने महायान को स्वीकार किया तथा योगाचार सम्प्रदाय में दार्शनिक विज्ञानवाद को निश्चित एवं शास्त्रीय रूप प्रदान किया। विज्ञानवाद की दृष्टि से वसुवन्धु की प्रधान रचनाएँ मध्यान्तविभागसूत्रभाष्य, त्रिस्वभावनिर्देश, विज्ञप्तिमात्रता-विशतिका, तथा त्रिशिका हैं। बुद्धों ने उन्हें पञ्चस्कन्धप्रकरण, व्याख्यायुक्ति, कर्मसिद्धिप्रकरण आदि का रचयिता कहा है। उनके नाम से कुछ अन्य ग्रन्थ भी विदित हैं यथा, सद्धर्मपुण्डरीकोपदेश, वज्रच्छेदिकाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, आर्यदेव के शतशास्त्र की व्याख्या आदि। किन्तु यह सम्भव है कि इन ग्रन्थों के रचयिता एक दूसरे पूर्वाचार्य वसुवन्धु थे।

वसुवन्धु के कालनिर्णय पर विद्वानों में प्रचुर विवाद रहा है। परमार्थ तथा श्रान्तुत्वाग के विवरण में वसुवन्धु परिनिर्वाण से १,००० अथवा ११०० वर्ष पञ्चात् हुए थे। उनके द्वारा स्वीकृत निर्वाण के समय में भेद होने के कारण ये दोनों गणनाएँ समुदाय एक ही फाँट देती हैं, और वह है वसुवन्धु का पाँचवीं शताब्दी ई० में होना। विज्रमादित्य तथा बालादित्य की समकालीनता में यह समर्थित होना है। दिग्गम का नाकगान्तिष्ठ भी इसी ओर सकेत करता है। पश्चान्तर में यह कहा गया है कि एक सम्मेलन में इनका वसुवन्धु निर्वाण से ९०० वर्ष बाद हुए थे तथा कुमारजीव ने उनके जन्म के १०० वर्षों का अध्ययन एवं चीनी अनुवाद किया था। किन्तु इस प्रमाण में कम सम्मेलन है कि वसुवन्धु ने एक पूर्वाचार्य बुद्ध अथवा स्मृतिर वसुवन्धु का उल्लेख किया है। यह सम्भव है कि वसुवन्धुवादीय उन्हें उनकी ही ओर समर्पित हो। ये पूरे वसुवन्धु मतों में से उदाहरण थे तथा सम्भवतः उन महायान-ग्रन्थों के प्रणेता थे जिन्होंने महायानीय को अनुसरण कहा गया है। किन्तु इनके विषय में अधिक नहीं कहा जा सकता। इनके नाम का भाई बाला तथा परमार्थ के वसुवन्धु नाम के दो वसुवन्धु थे जो अन्य रचित ग्रन्थों निम्नादिग्रन्थ हैं।

विज्ञानवाद के विकास में वसुवन्धु का स्थान और हैन—जार्ज मैथेय ने मध्य पूर्व उपखण्ड के महायानीय मतों के उद्भव पर एक प्रमाण के 'महायानि' नामक

चार” दर्शन का प्रवर्तन किया। उनकी रचनाओं में उत्तरतन्त्र तथा अभिसमया-लकार प्रधानतया माध्यमिक हैं, मध्यान्तविभाग प्रधानतया योगाचार। किन्तु मध्यान्तविभाग में भी विज्ञप्तिमात्रता को पारमार्थिक नहीं माना गया है प्रत्युत् धर्मधातु को शून्यता से अभिन्न कहा गया है। आर्य असग ने सर्वास्तिवादी प्रभाव से योगाचार-अभिधर्म का विस्तृत प्रतिपादन किया जिसमें आलय-विज्ञान तथा त्रिस्व-भाव का विवरण होते हुए भी विज्ञप्तिमात्रता के स्थान पर विविध धर्मलक्षणों का ही प्राधान्य प्रतीत होता है। धर्मों का यथाकथञ्चित् विज्ञान-संसर्ग ही इस अभिधर्म का विज्ञानवाद कहा जा सकता है। यह स्मरणीय है कि चित्तमात्रता, अपट-विज्ञान तथा त्रिस्वभाव का उल्लेख अवतसक, लकावतार आदि सूत्रों में भी उपलब्ध होता है। इस “सौत्र विज्ञानवाद” का मैत्रेय एव असग की कृतियों में योगचर्या की दृष्टि से प्रचुर विस्तार होते हुए भी विशुद्ध विज्ञानवादी दर्शन के रूप में वास्तविक विकास सर्वप्रथम वसुवन्धु की रचनाओं में ही देखा जा सकता है। वसुवन्धु को ही यथार्थ में विज्ञानवादी दर्शनशास्त्र का प्रवर्तक मानना चाहिए।

सूत्रों में विज्ञप्तिमात्रता को स्वप्न, माया आदि के दृष्टान्तों से उपपादित किया गया है। वसुवन्धु ने विज्ञप्तिमात्रताविशतिका में इन दृष्टान्तों की तर्कसंगति तथा बाह्यार्थ-स्वीकार का युक्ति-विरोध प्रकाशित किया है। विज्ञान का अर्थाकार प्रतिभास पूर्वविदित था, किन्तु उसके निश्चित तार्किक समर्थन के द्वारा वसुवन्धु ने योगचर्या के अन्तर्भूत तथा आगमानुसारी एक अध्यात्मवादी आग्रह को न्यायानुसारी सिद्धान्त का रूप प्रदान किया। विज्ञप्तिमात्रतात्रिशिका में वसुवन्धु ने विज्ञप्ति-मात्रता का बाह्यार्थवाद की छाया से अन्धकारित अभिधर्मकान्तार से स्पष्ट उद्धार किया तथा विज्ञप्तिमात्रता का धर्मधातु से अभेद व्यवस्थित किया। अभिधर्म-स्वीकृत पचविध ज्ञेयों के विज्ञानपरिणाम के सिद्धान्त के द्वारा विज्ञानसात्करण में वसुवन्धु ने अपनी पिछली सौत्रान्तिक प्रवृत्ति के प्रकारान्तर से प्रभाव का परिचय दिया है। वसुवन्धु के समय से ही ब्राह्मण-दर्शनों के समक्ष खण्डन-मण्डन-समर्थ प्रौढ बौद्ध-दर्शन का अभ्युदय मानना चाहिए।

लकावतारसूत्र में यह अनेकधा अभिहित है कि चित्तमात्र ही सत्य है, वही वासना के बल से अर्थाकार प्रतिभासित होता है। “स्वचित्तं दृश्यसस्थानं बहिर्या स्यायते नृणाम्। बाह्यं न विद्यते दृश्यमतोऽप्यर्थो न विद्यते ॥ अर्थाभासं नृणां चित्तं चित्तं वै स्याति कल्पितम्। नास्त्यर्थश्चित्तमात्रेयं निर्विकल्पो विमुच्यते ॥” बाह्य पदार्थों की प्रतीति ऐसी ही है जैसे माया, स्वप्न, मृगतृष्णा, गन्धर्वनगर अथवा

तमिरि-दृष्ट केशादि—“एव हि दूषिता बालाश्चित्तचैतैरनादिकैः । मायामरीचि-  
प्रभव भाव गृह्णन्ति तत्त्वतः ॥” “इन्द्रियाणि च मायाख्या विषयाः स्वप्नसन्निभा १. .”  
“गन्धवनगरं यद्वद्यथा च भृगतृष्णिका । दृश्य ख्याति तथा नित्य प्रज्ञया च न विद्यते ।”  
“मायाहन्ती यथा चित्र पत्राणि वनका यथा । तथा दृश्य नृणा स्याति चित्ते अज्ञान-  
वासिते ।”

उन्हीं सिद्धान्तों एवं दृष्टान्तों के तार्किक समर्थन के द्वारा विज्ञप्तिमात्रता-  
विजनिता की रचना हुई है ।

समस्त जगत् को अनुभव के आधार पर दो भागों में विभक्त किया जा सकता  
है—ज्ञान एवं ज्ञेय । ज्ञेय पदार्थ ज्ञान के बाहर अवस्थित तथा स्वतन्त्र प्रतीत होते  
हैं । वस्तुतः यह प्रतीति भ्रान्ति है । ज्ञेय पदार्थ मिथ्या हैं तथा ज्ञानमात्र सत्य है ।  
ज्ञान ही ज्ञेयस्वरूप में प्रतिभासित होता है । यही विज्ञानवाद का मूल सिद्धान्त है ।

पुगनी बौद्ध परम्परा का निर्वाह करते हुए वसुवन्धु “ज्ञान” के स्थान पर  
“विज्ञान” शब्द का ही प्रयोग करते हैं । उनके लिए विज्ञान, विज्ञप्ति, चित्त एवं मन  
पर्यायवाची शब्द हैं । चित्त अथवा मन में वेदना आदि मन के धर्म (=चैत, चित्त-  
गम्यवस्तु गम्यार) संगृहीत हैं ।<sup>५४</sup>

विशतिका की पहली कारिका में विज्ञप्तिमात्रता का मुख्य सिद्धान्त इस प्रकार  
प्रतिपादित है—“यह (वैधानुक) विज्ञप्तिमात्र है क्योंकि प्रतीति अस्तु पदार्थों की  
होनी ? जैसे तिमिररोगी को अविद्यमान केश अथवा चन्द्रमा का दर्शन ।”<sup>५५</sup>

५४—“चित्तं मनोविज्ञानं विज्ञप्तिश्चेति पर्यायाः ।

चित्तमपि सत्प्रयोगमभिप्रेतम् ॥” (विशतिका)

५५—“विज्ञप्तिमात्रमेव न दसद्वयविभागान् ।

यथा तमिरिगम्यामलोकचन्द्रादिदर्शनम् ॥” (वही, का० १)

“अनर्थाविभाजन” “अस्तव्याप्ति” का श्रोतक न होकर बरदुतः “आत्म-  
गमनि” का श्रोतक है । तु०—भाष्यी, पु० ११ “विज्ञानवादिनामपि यदपि  
न बाह्य यन्मुक्ताव्यवसायविज्ञानागमनार्थापितमलोकं बाह्यं तत्र ज्ञानाकार-  
म्यारोप ॥” “अद्वयमात्र” पर पु० तु०—“अद्वयमात्रं यः समोऽर्थोऽपि  
प्रत्यये प्रतिगते, यथा नीलरसाद्वयमात्रं योऽव्यवभाग इति ।” (वही, पु०  
७-८) ।

उक्ति को प्रमाणित करने के लिए वसुवन्धु माहायानिक आगम का उद्धरण देते हैं।<sup>५६</sup> यद्यपि यह प्रसिद्ध है कि बौद्ध आचार्य केवल दो प्रमाण मानते थे—प्रत्यक्ष तथा अनुमान—तथापि इस प्रसिद्धि के विपरीत प्राचीन योगाचार मन में आगम को भी प्रमाण माना जाता था।<sup>५७</sup> अथच इस कारिका में प्रतीयमान विषयों का मिथ्यात्व विज्ञप्तिमात्रता की प्रतिज्ञा के लिए हेतुरूप से उपन्यस्त प्रतीत होता है तथा इसे “स्वभावानुमान” कहा जा सकता है।<sup>५८</sup> किन्तु वस्तुतः वह विज्ञप्तिमात्रता का हेतु न होकर उसके अर्थ का विशदीकरण है क्योंकि “विज्ञप्तिमात्र” पद में “मात्र” स्वयं बाह्य पदार्थों का प्रतिषेध करता है।<sup>५९</sup>

विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त समस्त अनुभव को भ्रान्ति अथवा स्वप्न के समान निरालम्ब घोषित करता है। यह साहसमात्र न होकर एक न्यायसंगत सिद्धान्त है, यह दिखलाने के लिए वसुवन्धु दूसरी कारिका में अपने मत के विरोध में चार गकाएँ प्रकट कर दो अन्य कारिकाओं से उनका उत्तर देते हैं।

शंका—“यदि बाह्य अर्थ के बिना ही विज्ञान की उत्पत्ति होती है तो उसमें देश और काल के नियम, चित्तमन्तर्गत का अनियम, तथा व्यवहारसामर्थ्य युक्त नहीं है।” (कारिका-२)

समाधान—“देश आदि का नियम स्वप्नवत् सिद्ध है। चित्तसन्तति का अनियम प्रेतवत् सिद्ध है क्योंकि सभी (प्रेत) कुत्सिन-नदी आदि की उपलब्धि करते हैं। व्यवहारसामर्थ्य “स्वप्नोपघात”<sup>६०</sup> के समान तथा नरकवत् सिद्ध है। नरकपाल आदि

५६—“चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यदुत त्रैधातुकमितिसूत्रात्।” (विशतिका)

५७—द्र०—तुच्चि—डॉक्ट्रिन्स ऑव मैत्रेयनाथ एण्ड असग।

५८—तु०—भामर्ती, पृ० २८०—“यो य. प्रत्ययः स सर्वोवाह्यानालम्बनो यथा स्वप्नमायादिप्रत्ययस्तथा चैष विवाध्यासित प्रत्यय इति स्वभावहेतुः। बाह्यानालम्बनता हि प्रत्ययत्वमात्रानुबन्धिनी वृक्षतेर्वाशशपात्वमात्रानुबन्धिनीति तन्मात्रानुबन्धिनी निरालम्बनत्वे साध्ये भवति प्रत्ययस्य स्वभावहेतुः” इस अनुमान में व्याप्तिवाक्य स्वभावकथन (= एनालिटिकल जजमेन्ट) हो जाता है। किन्तु इस प्रकार का स्वभाव लोकप्रसिद्ध नहीं है। शबरभाष्य में भी प्रत्ययत्व को स्वप्नवत् निरालम्बनत्व में हेतु दिया गया है (पृ० ८-१०)।

५९—“मात्रमित्यर्थप्रतिषेधार्थम्।” (विशतिका, वही)

६०—स्वप्ने द्वयसमापत्तिमन्तरेण शुरुविसर्गलक्षणः स्वप्नोपघातः।” (वही)



के दर्शन से तथा उनके द्वारा पीडन के अनुभव से सभी (चारों) "सिद्ध हैं।" (कारि-  
काएँ-३-४) १

दूसरी कारिका में भ्रान्ति तथा सत्य अनुभव में चार भेद प्रकाशित किये गये हैं। भ्रान्ति में देशगत एव कालगत नियम नहीं होते; भ्रान्ति व्यक्तिसापेक्ष होती है, सार्वजनिक नहीं; तथा भ्रान्ति के आलम्बनो से कोई वास्तविक कार्य सिद्ध नहीं हो सकती। कही भी और किसी भी समय किसी वस्तु की भ्रान्त प्रतीति सम्भव है; किन्तु उसका वास्तविक प्रत्यक्ष विशिष्ट देश एव विशिष्ट काल की अपेक्षा रखता है। मरुस्थल में नदी की भ्रान्ति हो सकती है, आकाश में गन्धर्वनगर की, अफीम खाकर रात्रि के समय चन्द्रोदय को सूर्योदय समझा जा सकता है, १९६० में किसी बूढ़े लगड़े को तैमूर लग। भ्रान्ति में देश का नियम है, न काल का। किन्तु प्रत्यक्ष में ये नियम अनिवार्य हैं। प्रतीति के बाहर पदार्थों की सत्ता मानने पर इन नियमों की सत्ता भी सुबोध्य है। पुनश्च यदि विषय-जगत् अवास्तविक एव कल्पित है, ज्ञानप्रवाह ही एक मातृ गत्य है तो जेय पदार्थों की प्रतीति को विशिष्ट चित्त-सन्तति अथवा व्यक्तिविशेष की अपेक्षा रखनी चाहिए। उदाहरण के लिए जिसकी आंख में दोष होता है उसे ही अविवक्षित मान केर आदि का आभास होता है, सबको नहीं। कल्पना अथवा भ्रान्ति प्रातिस्त्यक होती है, विश्वजनीन नहीं। इसके विपरीत उपयुक्त देश-काल में प्रतिष्ठित सभी के लिए व्यवहार में एक-सा दृश्य जगत् प्रतिमानित होता है। स्पष्ट ही अर्थ-प्रतिभाग विशिष्ट देश-काल की अपेक्षा रखता है न कि विशिष्ट व्यक्ति की। यह उसका भ्रान्ति में वैयक्तिक प्रकट करना है। फिर, यदि विषय कल्पित है, तो उनको अर्थ-प्रतिभाग में अममय होना चाहिए। जिन प्रकार स्वप्न में देखे गये अन्न, पान, वस्त्र, विष, शत्रु

६१-"दिशकालनियमादिल्लुप्टमम्" (वही) ।

६२-"अनर्था यदि विजप्तिनियमो देशकालयोः ।

सन्तान्तरानियमश्च युक्ता कृत्यश्रिया न च ॥

देशानिनियमः सिद्धः स्वप्नवत् प्रेतवत् पुनः ।

मन्तानानियमः सर्वे पूजन्यादिवर्गने ॥

मदनोपधानयत् कृत्यश्रिया नरकवत् पुनः ।

मदं नरकमात्रादिवर्गने भिक्षु वागने ॥" (विमलविजय भा० २-४)

६३-भौतिकीयों का शासन है कि प्रतीतित्व के नियम प्रतीति के शासन हैं। जो

सत्य दृष्टि अत्यन्त है। विज्ञानवादी दम होने को वागता करते हैं। अतः

भाषणों, पृ० ६८०-८१ ।

आदि से भोजन, तृपा-निवृत्ति आवरण आदि की क्रियाएँ निष्पन्न नहीं होती ऐसे ही समस्त जगत् के पदार्थ गन्धर्व-नगर के समान असमर्थ होने चाहिए । किन्तु वस्तुस्थिति ठीक विपरीत है । अतः बाह्य पदार्थों को मानसिक कल्पना नहीं माना जा सकता ।

इन शकाओं का आचार्य वसुबन्धु ने इस प्रकार उत्तर दिया है—देश-काल का नियम उसी प्रकार सिद्ध मानना चाहिए जैसे स्वप्न में । एक चित्तसन्तति के अनियम अथवा व्यक्तिनिरपेक्षता के विषय में स्मरणीय है कि स्वप्न में भी बिना बाह्य पदार्थों के ही जो जगत् उल्लसित होता है उसमें विशिष्ट देश-काल का नियम उस समय प्रतीत होता है । ऐसे ही कर्मविपाक तुल्य होनेपर प्रेतों को पूयपूर्ण नदी आदि समान दृश्य दीखते हैं यद्यपि वस्तुतः उन दृश्यों की सत्ता नहीं होती । विभिन्न प्रेतों की अनुभव-धाराएँ पृथक्-पृथक् हैं एवं उनके समक्ष कोई स्वतन्त्र बाह्य विषय नहीं है, तथापि कर्मविपाक के समान होने के कारण उन्हें समान दृश्य दीखते हैं । इन दोनों दृष्टान्तों से यह सिद्ध होता है कि बाह्य पदार्थों के अभाव में भी अनुभव के अन्तर्भूत दृश्य-जगत् में देश-काल का नियम प्रतीत हो सकता है तथा वैयक्तिक चित्त-सन्ततियों का अनियम भी सम्भव है । काल्पनिक पदार्थों की अर्थक्रिया अथवा व्यवहारसामर्थ्य के विषय में भी यह स्मरणीय है कि स्वप्न में अथवा नरक में बाह्य पदार्थों के अभाव में ही दृश्यमान पदार्थों का कार्यसामर्थ्य प्रत्यक्ष होता है । स्वप्न में वास्तविक कामिनी के अभाव में भी अशुचि-मोक्ष उपलब्ध होता है । नरक में नारक जीव नरकपाल आदि का प्रत्यक्ष करते हैं तथा उनसे पीडा का अनुभव भी । वास्तविक विषयों के अभाव में भी नरक का अनुभव देश-काल का नियम, व्यक्ति-निरपेक्षता, तथा अपने अन्तर्गत पदार्थों का कार्यसामर्थ्य प्रदर्शित करता है । स्वप्न, प्रेतलोक, तथा नरक के दृष्टान्तों से स्पष्ट है कि विषयों के बिना भी केवल चित्त से ही एक नियत, अनेक साधारण, तथा समर्थ जगत् का भासित होना सम्भव है ।

यह शका की जा सकती है कि नरक का दृष्टान्त युक्त नहीं है क्योंकि नरक में दृष्ट नरकपाल, पक्षी आदि को कर्मजन्य वास्तविक प्राणी माना जा सकता है । स्वर्ग में पक्षियों का जन्म प्रसिद्ध भी है । इस शका के समाधान में वसुबन्धु का कहना है—“स्वर्ग के समान नरक में पक्षियों का जन्म नहीं होता और न प्रेतों का, क्योंकि वे वहाँ के दुःख का अनुभव नहीं करते ।”<sup>१४</sup> यदि नरकपाल वस्तुतः नरक में उत्पन्न

६४—“तिरश्चां सम्भव स्वर्गे यथा न नरके तथा ।

न प्रेतानां यतस्तज्जं दुःखं नानुभवन्ति ते ॥”

(विशतिका, फा० ५)

होते तो वे भी नारकीय वेदना से त्रस्त होते और कदाचित् अपने वन्दियों के साथ वहाँ से भाग निकलने का प्रयास करते। अतः यह मानना चाहिए कि नारक प्राणियों को अपने कर्म के कारण अवास्तविक नरकपाल, आदि का आभास होता है। यह भी नहीं सोचना चाहिए कि कर्म-त्रल से भौतिक पदार्थ परिणत होकर नरकपाल आदि के आकार अवभासित करते हैं क्योंकि "यदि उनके (नारकों के) कर्म से वहाँ भौतिक परिणाम अभीष्ट है तो चित्त का परिणाम क्यों अभीष्ट नहीं है? कर्म की वासना अन्यत्र तथा उसका फल अन्यत्र क्यों माना जाय? क्यों न जहाँ कर्मवासना है वही कर्मफल की कल्पना की जाय?"<sup>१५</sup> कर्म के सत्कार चित्त में सनिविष्ट है। कर्मफल की उत्पत्ति भी वही न्याय्य है। चित्त से उत्पन्न तथा चित्त में आलीन कर्म के फल के भोग के लिए चित्त के बाहर कर्म से उत्पन्न पदार्थों की कल्पना में स्पष्ट ही गौरव है।

इतने विमर्श से यह स्पष्ट हो जाता है कि विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त असंगत अथवा दुस्माहसामात्र नहीं है। समस्त अनुभव की स्वप्नतुल्यता में किसी प्रकार का व्याघात अथवा युक्तिविरोध प्रदर्शित नहीं किया जा सकता। किन्तु विज्ञप्तिमात्रता के विरोध-परिहार मात्र में वह सिद्ध नहीं हो जाती। अब तक उसके समर्थन में केवल एक आगम की युक्ति दी गयी है। किन्तु यह शका की जा सकती है कि अन्यत्र तयागत ने रूपादि आयतनों का उपदेश किया है। अतएव बाह्य पदार्थों की कल्पना युक्त है।

इसके उत्तर में वसुवन्धु का कहना है—“(तयागत के द्वारा) शिष्यों के प्रति रूपादि-आयतनों के अस्तित्व का उपदेश “उपपादुक-मत्त्वो” के उपदेश के समान आभिप्रायिक है।

जिम बीज में तथा जिम आधार को लेकर विज्ञान की प्रवृत्ति होती है उसी को ज्ञाता मुनि ने विज्ञान के द्विविध आयतन के रूप में बनाया है।

इस प्रकार पुद्गल-निरात्म्य में प्रवेश (प्राप्त होता है)। किन्तु उन्होंने पुनः

६५—‘यदि तत्रमभिस्तथ भूतानां सम्भवन्तया ।  
इष्यते परिणामश्च किं विज्ञानस्य नेष्यते ॥  
कर्मणो वागनाम्यत्र फलमन्यत्र न नेष्यते ।  
तत्रैव नेष्यते यत्र वासना किं नु कारणात् ॥’

दूसरे प्रकार से उपदेश किया है (जिससे) धर्मनैरात्म्य में कल्पित स्वभाव के द्वार से प्रवेश हो।<sup>६६</sup>

तथागत ने शिष्यों के अधिकार के अनुसार विविध देशना की है। “आत्मा” में अभिनिविष्ट जनता के उद्धार के लिए उन्होंने “आयतनो” का उपदेश किया है, किन्तु उत्तम अधिकारियों के लिए उन्होंने इनका भी निषेध किया है। यह निषेध “आयतनो” के कल्पित स्वभाव का है, न कि सर्वथा। यहाँ वसुवन्धु ने तथागत के “उपायकौशल” को उपस्थित कर विज्ञानवाद को सर्वास्तिवाद से सत्यतर बताया है तथा “कल्पित-स्वभाव” का उल्लेख कर विज्ञानवाद का शून्यवाद से भेद प्रदर्शित किया है।

वस्तुतः विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त बौद्ध दर्शन के अन्तर्गत एक व्यवस्थित तार्किक एवं आध्यात्मिक विकास की ओर सकेत करना है। सामान्य लौकिक व्यवहार में घट, पट आदि पदार्थों को तथा उनके व्यवहर्ता पुरुषों को वास्तविक माना जाता है। हीनयान में उनकी सत्ता को केवल शब्दजन्य भ्रान्ति मान इनके स्थान पर “द्वादश आयतनो” को सत्य स्वीकार किया गया। इस दृष्टि से घट-आदि पदार्थ क्षणिक, इन्द्रियग्राह्य रूप आदि “धर्मों” के प्रवाहशील समूहमात्र हैं तथा “पुरुष” अथवा “जीव” एक चित्तप्रवाह मात्र है जो एक ओर चक्षु आदि इन्द्रियों पर तथा दूसरी ओर रूप-आदि विषयों पर निर्भर है। इन्द्रियाँ आध्यात्मिक अथवा आन्तरिक आयतन हैं, विषय बाह्य आयतन हैं। इन द्विविध आयतनों पर चित्त अथवा विज्ञान का प्रवाह आश्रित है। फलतः आयतनों के उपदेश को हृदयगम करने से “पुद्गल नैरात्म्य” का बोध हो जाता है तथा घट-पट आदि का स्थूल एवं स्थिर जगत् रूप-रस आदि की सूक्ष्म धाराओं में विलीन हो जाता है। सामान्य लोक-व्यवहार की तुलना में यह हीनयानी दर्शन पर्याप्त रूप से “वैनाशिक” है। महायान में यही प्रवृत्ति और अधिक विकसित रूप में पायी जाती है। आत्मा के समान बाह्य पदार्थ भी निराकृत हो जाते हैं। यही “पुद्गल नैरात्म्य” के और आगे “धर्मनैरात्म्य” का

६६—“रूपाद्यातनास्तित्वं तद्विनेयजनं प्रति ।

अभिप्रायवशाद्भुक्तमुपपादुकसत्त्ववत् ॥

यतः स्वबीजाद् विज्ञप्तिर्यदाभासा प्रवर्तते ।

द्विविधायतनत्वेन ते तस्या मुनिरब्रवीत् ॥

तथा पुद्गलनैरात्म्यप्रवेशो ह्यन्यथा पुनः ।

देशना धर्मनैरात्म्यप्रवेशः कल्पितात्मना ॥

(विंशतिका, का० ८-१०)



परमाणुओं का संयोग न होने पर उनके सघात में किमका संयोग होगा यह भी नहीं है कि परमाणुओं के निरवयव होने के कारण उनका संयोग सिद्ध नहीं होता।

परमाणु को वित्त मानने पर उसका एकत्व अयुक्त है। परमाणु को अविनत मानने पर छाया एवं अवरोध कैसे होंगे ? और यदि पिण्ड परमाणुओं से अन्य नहीं है तो वे (छाया एवं रोध) पिण्ड के धर्म भी नहीं हो सकते।<sup>१३</sup>

मान लीजिए नील-रूप का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रत्यक्ष का विषय क्या है ? अर्थात् नीलविज्ञान के आलम्बन “नील” की सत्ता यदि विज्ञान के बाहर है तो उसका क्या स्वरूप है ? तीन विकल्प सम्भव हैं—नील-रूप घटादि-अवयवि-निष्ठ हो सकता है, अथवा अनेक-परमाणु-निष्ठ, अथवा परमाणु-सघात-निष्ठ। इनमें पहला पक्ष वैशेषिकों का है, दूसरा वैभाषिकों का है,<sup>१४</sup> तीसरा सौत्रातिकों का। वैशेषिकों के विपक्ष में वसुबन्धु का कहना है कि अवयवों के अतिरिक्त अवयवी का ग्रहण नहीं हो सकता। शेष दो पक्षों के विरोध में उनका कहना है कि परमाणुओं का न प्रत्येकशः ग्रहण हो सकता है न उनके सघात का। स्वयं परमाणु ही सिद्ध नहीं हो सकता।

ऊपर, नीचे तथा चार दिशाओं को मिलाकर एक परमाणु का अन्य परमाणुओं से छ पाश्वों में संयोग कल्पनीय है। यदि इन छ संयोगों को युगपत् माना जाय तो परमाणु के छ अश भानने होंगे तथा वह अविभाज्य न रहेगा। दूसरी ओर यदि ये

६७—“न तदेकं न चानेकं विषयः परमाणुशः ।

न च ते संहता यस्मात्परमाणुर्न सिध्यति ॥

षड्क्षेन युगपद् योगात् परमाणोः षडंशता ।

षण्णां समानदेशत्वात् पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥

परमाणोरसंयोगे तत्सघातेऽस्ति कस्य सः ।

न चावयवत्वेन तत्संयोगो न सिध्यति ॥

दिग्भागभेदो यस्यास्ति तस्यैकत्वं न युज्यते ।

छायावृत्ती कथं वान्यो न पिण्डश्चेन्न तस्य ते ॥”

(विशतिका, का० ११-१४)

६८—तु०—अभिधर्मकोश जि० ३, पृ० २१३—“परमाण्वतीन्द्रियत्वेऽपि समस्तानां प्रत्यक्षत्वम् ।” वसुबन्धु ने विशतिका में प्राचीन वैभाषिकों के मत का सघ-भद्र के नवीन वैभाषिक मत से त्रिभेद नहीं किया है। श्वान्च्वांग के विज्ञप्ति-मात्रतासिद्धिशास्त्र में परमाणुवाद का विस्तृत आलोचन है। दे०—नीचे।



लेने पर एक ही उडान में पक्षियों को अन्तरिक्ष के उस पार हो जाना चाहिए तथा एक डग धरने से ही हम सबको वामनावतार के समान पृथ्वी लाघनी चाहिए। कोई पदार्थ अगत उपलब्ध तथा अगत अनुपलब्ध न हो सकेगा। दीवार को सामने में देखने पर उसका पृष्ठभाग भी दीख जाना चाहिए। एक खेत में खड़े गाय, बैल आदि एक ही स्थान में होने चाहिए, क्योंकि जहाँ एक अवस्थित है वही दूसरा भी। जब उनका अन्तराल शून्य है तो जहाँ एक पहुँचे वहाँ औरों को पहुँचा मानना चाहिए। यही नहीं केवल लक्षणभेद से ही द्रव्यभेद मानने पर समान रूप पदार्थों में स्थूल की उपलब्धि होने पर सूक्ष्म की भी हो जानी चाहिए। इन दोषों के कारण नीलादि में द्रव्यगत अनेकता तथा दिक्परिमाण आदि के द्वारा भेद स्वीकार करने होंगे। परमाणु-स्वीकार के बिना इस प्रकार की अनेकता अथवा भेद दुरुपपाद हैं और अतएव नीलादि की सिद्धि असम्भव है तथा परमाणुवाद के खण्डन से ज्ञान के बाहर अवस्थित भूत-भौतिक पदार्थों की सत्ता भी खण्डित हो जाती है।

साधारणतया बाह्य पदार्थों की सत्ता का आधार प्रत्यक्ष प्रमाण पाना जाता है जोकि सब प्रमाणों में अग्रणी है, और जबतक यह आधार अक्षुण्ण है, बाह्य पदार्थों का प्रतिषेध निरर्थक है।<sup>११</sup> अतएव इसका खण्डन करते हुए आचार्य वसुन्धर कहते हैं—  
“जिस प्रकार स्वप्नादि में प्रत्यक्ष बुद्धि (बिना आलम्बन के होती है, यह ऊपर कहा जा चुका है), जब वह (प्रत्यक्ष बुद्धि) होती है तब वह अर्थ नहीं दीखना। उसका प्रत्यक्षत्व कैसे माना जाय ? जिस प्रकार (बिना अर्थ के) उसके आभास के माय विज्ञान की उत्पत्ति होती है, तथा तदनन्तर उसकी स्मृति की, यह कहा जा चुका है।”<sup>१२</sup>  
स्वप्न तथा भ्रान्ति में बिना वास्तविक आलम्बन के प्रत्यक्ष बुद्धि उत्पन्न होती है, अतः

७१—विज्ञानवाद के विरोध में यही प्रधान युक्ति है, तु०—१० सू० २२ १८—

“नाभाव उपलब्धे”। बाह्य जगत् प्रत्यक्ष उपलब्ध होता है, अतः सत्य है। किन्तु बाह्य जगत् का यह दृश्यत्व ही उसके मिथ्यात्व का हेतु माना जा सकता है। उपर्युक्त “स्वभावानुमान” में यही अभिप्रेत है। इस अनुमान का वास्तविक आधार योगानुभूति विशेष ही है।

७२—“प्रत्यक्षबुद्धिः स्वप्नादौ यथा सा च यदा तदा ।

न सोऽर्थो दृश्यते तस्य प्रत्यक्षत्व कथं मतम् ॥

उक्तं यथा तदाभासा विज्ञप्ति स्मरणं तत ।”

(विशतिका, का० १६, १७)





यदि स्वप्न के समान जागरित में भी विज्ञान को असद्विषयक माना जाय तो स्वप्न के ही समान जागरित के जगत् का मिथ्यात्व भी लोक प्रसिद्ध होना चाहिए। किन्तु ऐसा नहीं है। इससे यह शका की जा सकती है कि जागरित प्रतीति को स्वप्न-वत् मिथ्या नहीं मानना चाहिए।<sup>५९</sup> किन्तु इसके विपरीत यह स्मरणीय है कि स्वप्न-लोक का मिथ्यात्व स्वप्न से जागने पर ही स्फुट होता है।<sup>६०</sup> ऐसे ही ममस्त जीव लोक भी वासनानिद्रा से प्रबुद्ध होने पर ही विषयाभाव की यथावत् अवगति करता है।

पुनरपि यह शका हो सकती है कि यदि बाह्य पदार्थों के अभाव में केवल अपन चित्त प्रवाह के विशिष्ट परिणाम से ही अर्थाकार विज्ञान उत्पन्न होता है तो सत्सग अथवा असत्सग, सद्धर्मश्रवण अथवा अमद्धर्मश्रवण का भी कोई सत् अथवा अमत् फल नहीं होगा।

बाह्य विषय के अभाव में सत्सग अथवा असत्सग का प्रश्न ही नहीं उठता। इसके उत्तर में वसुवन्धु का कहना है कि चित्त के बाहर अन्य विषयो का अभाव प्रतिपाद्य है न कि अन्य चित्तों का। विज्ञानवाद एकचित्तवाद अथवा “सॉलिप्सिज्म” नहीं है। एक चित्तधारा पर अन्य चित्तधारा का प्रभाव विज्ञानवादी को स्वीकार्य है।<sup>६१</sup>

स्वप्न में पाप-पुण्य की उत्पत्ति नहीं होती, जागरित में होती है। इसका कारण स्वप्नलोक की अलीकता अथवा जागरित की वास्तविकता को न मानना चाहिए क्योंकि स्वप्न में चित्त की अकर्मण्यता ही उसका यथार्थ कारण है।<sup>६२</sup>

हिंसा एवं हिंसाजन्य पाप के विषय में भी एक चित्तसन्तति या दूसरी चित्तमनानि पर प्रभाव ही कारण समझना चाहिए। पिशाचादि के द्वारा आविष्ट होने के स्थान पर चित्त का चित्त पर प्रभाव स्पष्ट दीखता है। चित्त व्यापार की परहिंसा में समर्थना मित्र करना कठिन नहीं है। ऋषिकोप में दण्डकारण्य का उद्गता सुविदित है।<sup>६३</sup>

७९-तु०—३० सू० २.२.२९—“वैधर्म्याच्च न स्वप्नादिवत् ।”

८०—“स्वप्ने दृग्निषदाभावं नाप्रबुद्धोऽवगच्छति ॥” (विशतिफा, जा० १७)

तु०—शत्ररभाष्य, पृ० ८-१० ।

८१—“अन्योन्याधिगतित्वेन विज्ञप्तिनियमो मिय ।” (विशतिफा, जा० १८)

८२—“मिद्वेनोपहत चित्तं स्वप्ने तेनासमं फलम् ।” (वही)

८३—“मरण परविज्ञप्तिविशेषाद् विक्रिया यथा ।

स्मृतिलोपादिकान्येषां पिशाचादिमनोवशात् ॥

कथं वा दण्डकारण्यशून्यत्वसृषिकोपतः ।

मनोऽण्डो महाबद्ध कथं वा तेन सिद्धयति ॥” (वही, का० १९-२०)



सौत्रान्तिको ने अन्तिम दो का निराकरण किया। असंस्कृत, अभावमात्र हे। तथा चित्तविप्रयुक्त धर्म प्रज्ञप्तिमात्र। सौत्रान्तिक से योगाचार बनकर वसुवन्धु एक चरण और अग्रसर हुए तथा उन्होंने विशिष्टिका में रूप-धर्म की सत्ता का विस्तृत खण्डन किया। फलतः यह युक्त ही है कि त्रिशिका में केवल चित्त-चैतन्य धर्मों को ही वास्तविक बताया गया है। किन्तु “अष्टविज्ञान” के विवरण में वसुवन्धु सर्वथा पूर्व ग्रन्थों के, विशेषतः सूत्रों के, ऋणी है।

“आलय नाम का विज्ञान ‘विपाकात्मक’ तथा सब ‘बीजों’ का आश्रय है। ‘उपादि’ एवं ‘स्थान’ उसके आलम्बन हैं, किन्तु उसके ‘आकार’ (विज्ञप्ति) के सदृश वे भी ‘असंविदित’ हैं। आलयविज्ञान स्पर्श, मनस्कार, वेदना, सज्ञा, एवं चेतना से सदा सम्प्रयुक्त होता है। इस प्रसंग में उपेक्षारूप वेदना विवक्षित है। आलय-विज्ञान ‘अनिवृत्त’ तथा ‘अव्याकृत’ है। उससे सम्प्रयुक्त स्पर्श आदि भी उसके सदृश (विपाकात्मक, असंविदित-आलम्बन, अनिवृत्त, तथा अव्याकृत) हैं। आलय-विज्ञान की वृत्ति नदी के प्रवाह के समान है। इसकी व्यावृत्ति अहंत्व में होती है।”

कुशल एवं अकुशल कर्मों की वासना के परिपक्व होने पर उनकी फलोत्पत्ति विपाक कही जाती है।<sup>१०</sup> जन्म के प्रारम्भ में आलय-विज्ञान ही पिछले जन्म के संस्कारों का सम्पिण्डित फल हाता है। कर्मों के अनुसार एक विशिष्ट धातु, गति, एवं योनि में जन्म तथा अन्य फल प्राप्त होते हैं। ये फल विज्ञान के परिणामविशेष हैं तथा यह विपाकात्मक विज्ञानपरिणाम ही आलयविज्ञान है।<sup>११</sup>

८९—“तत्रालयाख्यं विज्ञानं विपाक. सर्वबीजकम् ।

असंविदितकोपादिस्थानविज्ञप्तिकं च तत् ॥

सदा स्पर्शमनस्कारवित्सज्ञाचेतनान्वितम् ।

उपेक्षा वेदना तत्रानिवृताव्याकृत च तत् ॥

तथा स्पर्शदियस्तच्च वर्तते स्रोतसौघवत् ।

तस्य व्यावृत्तिरहंत्वे ... .. ॥ (त्रिशिका, का० २-५)

९०—“तत्र कुशलाकुशलकर्मवासनापरिपाकवशाद् यथाक्षेप फलाभिनिर्दृष्टिर्विपाकः ।” (स्थिरमति, पृ० १८) ।

९१—“सर्वधातुगतियोनिजातिषु कुशलाकुशलकर्मविपाकत्वाद् विपाकः ।” (वही, (पृ० १८-१९)

आलयविज्ञान में सब साक्लेशिक धर्मों के बीज सगृहीत हैं। बीज का अर्थ विज्ञानगत सामर्थ्य विशेष है जिससे परिपाकदशा में फलविशेष उत्पन्न होगा है।

आलय विज्ञान के "आलम्बन" एवं "आकार" विदित नहीं होते। ये आलम्बन द्विविध हैं—एक ओर "उपादि" या उपादान, दूसरी ओर "स्थान" या भाजन-लोक। उपादान में बीज तथा इन्द्रिययुक्त देह सगृहीत हैं। भाव यह है कि जन्म के समय एक ओर तो आलयविज्ञान शरीर को प्रतिभानित करता है दूसरी ओर उसके उपादान लोक को।<sup>११</sup> लोकप्रतिभास साधारण कर्म के अनुसार होता है। अतएव विभिन्न आलय-विज्ञानों से पृथक्-पृथक् प्रतिभानित होने पर भी अनेक दीपकों के प्रकाश के समान एक ही लोक की प्रतीति होती है।

सर्ज-आदि पांच चैत धर्म सर्वत्रग हैं। इन्द्रिय, विषय एवं विज्ञान, इन तीन का कार्य-कारण-भाव में समवस्थान मनोपान कहलाता है। इनसे उत्पन्न इन्द्रिय-दिकार के अनुकूल विषय का वेदनोपनया व्यवस्थापन स्पर्श है।<sup>१२</sup> वेदना अनुभवात्मक मय त्रिविध है—गुण, दुःख, तथा अदुःख-अमृग। आलयविज्ञान में वेतल तीनग ही प्रकार सम्पन्न है। मनस्कार के द्वारा चित्त आलम्बन की ओर अभिमुख होता है।<sup>१३</sup> सजा के द्वारा आलम्बन के वैशिष्ट्य का निरूपण होता है—"यत्त बीज है,

१२-<sup>१</sup>...आलयविज्ञानं हिमा प्रयन्ते ।

अप्यात्मन् उपादानविज्ञप्तिनो बहिरा परिच्छिन्नापारभाजनविज्ञप्तिरस्य ।  
तन्नाप्यात्ममुपादान परिषत्पित्तस्वभावाभिनिवेशागता साविष्टाविशिष्ट-  
रं नाम च ।...उपादानमुपादि । स पुनरात्मादियिरस्यमानता स्थाति-  
धर्मविषय्यदात्मना च ।...आश्रयोपादानं चोपादि । आश्रय आत्मना  
साविष्टात् इन्द्रियरूपं नाम च ।...नत्र कामरूपस्योपेक्षाविज्ञप्ति-  
रुपादानं । आश्रयपातीनु—नामोपादानमेव । किन्तु चात्मात्मात्मेव —  
रूपं स विपाकात्मनं । तत्पुनरापादानमिदमपि प्रतिनवेत्तुमस्य विज्ञप्ति-  
मदिति दृश्यते । स्थानविज्ञप्तिर्नास्तीत्यनेनानिर्दिष्टाति । नापि-  
परिच्छिन्नापारभाजनमुपादानं नामविहितमुच्यते ।"

(सिद्धार्थ, पृ. ११)

१३—"यस्य स्थातिविज्ञप्तिरस्यो इन्द्रियविज्ञप्तिरस्यो वेदनात्मा ।"

(—पृ. ११)

१४-<sup>१</sup>आलम्बनो यो विषयमभिमुखं विधे ।" (पृ. १)

न कि पीला” इत्यादि ।” चेतना मन की चेष्टा है जिसके होने पर विषय की ओर चित्त का खिचाव ऐसे ही होता है जैसे चुम्बक की ओर लोहे का ।”

मनोभूमिक आगन्तुक उपक्लेशो से अनावृत होने के कारण आलय-विज्ञान अनिवृत कहलाता है । स्वयं विपाक होने के कारण विपाक के प्रति आलय न कुशल है, न अकुशल, अर्थात् अव्याकृत है ।”

आलयविज्ञान की क्षणिकता, किन्तु अनुवृत्ति नदी की धारा के समान है । उसकी प्रवृत्ति एक अविच्छिन्न कार्यकारण-परम्परा है ।” यह परम्परा अर्हत्त्व प्राप्ति तक विद्यमान रहती है ।

“(विज्ञान का) दूसरा परिणाम मन है । आलयावज्ञान को आश्रय तथा आलम्बन बना कर मन की प्रवृत्ति होती है । मन मननात्मक विज्ञान है । वह सदैव आत्मदृष्टि, आत्ममोह, आत्ममान, तथा आत्मस्नेह नाम के चार निवृत, किन्तु अव्याकृत क्लेशो से युक्त होता है । जिस धातु अथवा भूमि में मन की उत्पत्ति होती है तन्मय स्पर्श आदि चैत्तो से वह युक्त होता है । अर्हत्व, निरोध समापत्ति तथा लोकोत्तरमार्ग में मन का अभाव होता है ।”

९५—“संज्ञा विषयनिमित्तोद्ग्रहणम् ।” (वही)

९६—“चेतना चित्ताभिस्तस्कारो मनसश्चेष्टा तस्यां सत्यामालम्बनं प्रतिवेतताः प्रस्यन्द इव भवति अयस्कान्तवशादय प्रस्यन्दवत् ।” (वही, पृ० २१)

९७—“मनोभूमिकैरागन्तुकैरुपक्लेशैरनावृतत्वादिनिवृतं । विपाकत्वाद् विपाकं प्रति कुशलाकुशलत्वेनाव्याकरणादव्याकृतम् ।” (वही, पृ० २१)

९८—“तत्र लोतो हेतुफलयोर्नैरन्तर्येण प्रवृत्तिः । उदकसमूहस्य पूर्वापरभागा-विच्छेदेन प्रवाह ओघ इत्युच्यते ।” (स्थिरमति, पृ० २२), पु० “आदान-विज्ञानगभीरसूक्ष्मो ओघो यथा वर्तति सर्वबीजो ।—(स्थिरमति के द्वारा उद्धृत गीता, पृ० ३५)

९९—“...तदाश्रित्य प्रवर्तते ।

तदालम्बं मनोनाम विज्ञानं मननात्मकम् ॥

क्लेशैश्चतुर्भिः सहितं निवृत्ताव्याकृतं सदा ।

आत्मदृष्ट्यात्ममोहात्ममानात्मस्नेहसंज्ञितं ॥

यत्रजस्तन्मयैरन्त्यैः स्पशद्दिश्वार्हतो न तत् ।

न निरोधसमापत्तौ मार्गे लोकोत्तरे न च ॥

द्वितीयः परिणामोऽयं ।” (त्रिशिफा, का० ५-८)

आलयविज्ञान आननात्मक "अचेतन" चित्त है, विषय-विज्ञान विषयो के प्रति-  
भान प्रस्तुत करने है। इन दो के मध्य में विमर्शात्मक मन की स्थिति है। आलय-  
विज्ञान में मन की उत्पत्ति होती है तथा उसे ही आलयमन बनाकर मन में 'बहकार'  
उत्पन्न होता है। चित्पट्ट जित्नु अव्याकृत चार बलेशो से मन सदा सम्प्रयुक्त होता  
है।" मन के स्पर्श आदि अन्य सम्प्रयुक्त धर्म भी चित्पट्ट एवं अव्याकृत हैं।

"(विज्ञान) का तृतीय परिणाम (रूप, शब्द, गन्ध, आदि) छ प्रकार के विषयों  
का उत्पत्ति स्वल्प है। यह कुशल, अकुशल तथा अव्याकृत है। उससे सम्प्रयुक्त  
तीन धर्म अनेक आदि हैं—सर्वत्रय, चित्तियत, कुशल, बलेश, उपादेश एवं धर्मियत।  
नव धर्म पांच विज्ञानों की आलयविज्ञान से आलयमन प्रत्यय के अनुसार पृथक्-पृथक्  
व्यवस्था नाथ उत्पत्ति होती है जैसे, जल में तरंगों की।" आसन्निक, दो सम्प्राप्तिर्था  
तथा अचिन्तन निद्रा एवं मूर्च्छा के धर्मोत्पत्ति मनोविज्ञान सर्वत्र उत्पन्न होता है।"

सांख्य चैतन्य धर्म स्पर्श-आदि जगत्तु पांच है। निवत चैतन्य धर्म सब विषयो में  
प्रवृत्त न होकर, कुछ विषयो में ही प्रवृत्त होने है। ये भी पांच हैं—एन्द्र, लक्ष्मीध,

१००-तु०—"अद्विजया चात्मवृद्ध्या प्रातिगमनेन तुष्यया ।

एभिश्चतुर्भिः सचित्पट्ट मनतालदाय मनः ॥

विमर्शनिर्मासत तु मनः चित्पट्टं सदैव यत ।

कुशलाख्याये चित्ते सदाहंकारमगमम् ॥"

(उद्धृत सिद्धांत, पृ० २३)

१०१-निरसनि ने सन्निर्निर्मासत रूप में इसी वाक्य का उद्धरण दिया है (पृ०  
२०-२६) ।

१०२- "तुर्धर्मः बहुविधस्य यः ।

विमर्शयोगिनि सा कुशलाख्याया ॥

सर्वत्रयचित्तियत कुशलबलेशो ॥

मनप्रवृत्त सदा ह्यहंकारमगमिणेन ॥

...

...

...

...

...

(सिद्धांत, पृ० २३-२४, २५-२६)

स्मृति, समाधि, एव प्रज्ञा । कुशल धर्म ग्यारह हैं—श्रद्धा, ह्री, अवपन्नप्य, अलोभ, अद्वेष, अमोह, वीर्य, प्रश्रव्धि, अप्रमाद, उपेक्षा, तथा अहिंसा । क्लेश छ हैं—राग, प्रतिघ, मोह, मान, मिथ्या दृष्टि, तथा विचिकित्सा । उपक्लेश बीस हैं—क्रोध, उपाहा, अक्ष, प्रदाह, ईर्ष्या, मात्सर्य, शाठ्य, माया, विहिंसा, मद, अह्री, अत्रपा, औद्धत्य, स्त्यान, अश्रद्धा, कौसीद्य, प्रमाद, मुषित-स्मृतिता, विक्षेप, असम्प्रजन्य । अनियत चार हैं—कौकृत्य, मिद्ध, वितर्क एव विचार ।<sup>१०१</sup> ये चार धर्म द्विविध हैं—विलुप्त एव अविलुप्त ।

आसन्निक का अर्थ असन्निसत्त्वो मे उपपत्ति होने पर चित्त-चैतनिक धर्मों का निरोध है । दो समापत्तियाँ असन्निसमापत्ति तथा निरोध समापत्ति है । मिद्ध एव मूर्छा मे भी बुद्धि-व्यापार उपरत होने के कारण वे 'अचित्तक' कहे गये हैं । इन पाँच अवस्थाओं मे मनोविज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती ।

ये आठ विज्ञान तथा उनसे सम्प्रयुक्त एक्यावन चैत धर्म ही विज्ञानपरिणाम तथा चास्तविक धर्म हैं । आठ विज्ञान वस्तुतः अभिन्न हैं । उनका भेद केवल लक्षणार्थ कल्पित है<sup>१०२</sup> ।

‘विज्ञान का यह त्रिविध-परिणाम विकल्प है जिसके द्वारा विकल्पित अर्थ-जगत् असत् है । अतएव यह समस्त त्रैधातुक विज्ञप्तिमात्र है<sup>१०३</sup> ।’

आलयविज्ञान ही सब धर्मों का बीज है । एक जन्म मे पूर्वविपाक के क्षीण होने पर कर्मवासना तथा ग्राहद्वय-वासना के साथ दूसरे विपाक की उत्पत्ति होती है । इस प्रकार जन्म से जन्मान्तर तक आलयविज्ञान का प्रवाह अविच्छिन्न रहता है<sup>१०४</sup> । आलयविज्ञान

१०३—त्रिशिका, का० १०-१४, स्थिरमति, त्रिशिकाभाष्य, पृ० २५-३३ ।

१०४—तु०—लक्षावतार, पृ० ३१४—“चित्तमनश्च विज्ञानं लक्षणार्थं प्रकल्प्यते । अभिन्नलक्षणान्यष्टौ न च लक्ष्यं न लक्षणम् ॥”

१०५—विज्ञानपरिणामोऽयं विकल्पो यद् विकल्प्यते ।

तेन तन्नास्ति तेनेदं सर्वं विज्ञप्तिमात्रकम् ॥” (त्रिशिका, का० १७)

१०६—“सर्वबीजं हि विज्ञानं परिणामस्तथा तथा ।

यात्यन्योन्यवशाद् येन विकल्प स स जायते ॥

कर्मणो वासना ग्राहद्वयवासनया सह ।

क्षीणे पूर्वविपाकेऽन्यद्विपाक जनयन्ति तत् ॥” (त्रिशिका, का० १८-१९)

तु०—“अनादिकालिको धातु- सर्वधर्मसमाश्रयः ।

तास्मिन् सति गति सर्वा निर्वाणाधिगमोऽपिवा ॥”

(अभिधर्मसूत्र, स्थिरमति के द्वारा उद्धृत, पृ० ३७)



ही प्राक्कन गन्तारो से अधिवानित विज्ञान है जो प्रतिसान्वि मे नामरूप का प्रत्यय होना है<sup>१००</sup> । उनकी प्रवृत्ति से समार तथा व्यावृत्ति से निर्वाण सम्भव है<sup>१०१</sup> ।

सभी विज्ञान के विषय मिथ्या हैं । उनका स्वभाव केवल परिकल्पित है । चिन्तु ये विज्ञान गन्त हेतुप्रत्यय में उत्पन्न होते हैं तथा इनकी परतन्त्रसत्ता है । इस परतन्त्र सत्ता में परिलिप्त स्वभाव का अभाव ही परतन्त्र की परिनिष्पन्नता है । चित्त-चैतन्य ज्ञान-परिणाम ही विकल्प है तथा कार्यकारण नियत होने से परतन्त्रलक्षण कहे गये हैं । चित्त-चैतन्य में परिभाष्यमान विविध वस्तु-जगत् भातिमात्र है, तथा परिकल्पित लक्षण कहा गया है । परतन्त्र में परिकल्पित की अवान्तविवक्षा ही परिनिष्पन्न लक्षण है । परिनिष्पन्न परतन्त्र में न अन्य है, न अनन्य । परतन्त्र के बिना उसकी उपस्थिति नहीं होती<sup>१०२</sup> ।

परिकल्पित आदि तीन स्वभावों की त्रिविध नि स्वभावता है । इसी को तयागर्ज्जं सर्व-धर्म-शून्यता कहा है । परिकल्पित स्वभाव में लक्षण-शून्यता है । उदाहरण के लिए गन्ध, वेदना आदि धर्मों की उनमें लक्षणों के अनुगार सत्ता ही नहीं है । वेदना अनुगार-लक्षण है किन्तु उस लक्षण का लक्ष्य वास्तविक नहीं है । परतन्त्रलक्षण में उत्तर्कित-निगमाभावता है तथा परिनिष्पन्नलक्षण में परमार्थनिगमाभावता<sup>१०३</sup> । पर

१०४-“तस्मादधिवासत्वमाः संस्काराः, तदधिवासि शून्यविज्ञानं संस्कारधर्मयं विज्ञानं, तत्प्रत्ययं इतिगम्यो नामरूपमित्येवं नीतिरन्यथा ।” (गिररत्ति, चर्चा, पृ० ३८)

१०५-गिररत्ति, चर्चा, पृ० ३८-३९ ।

१०६-“तेन तेन विज्ञानेन सम्यक् पन्तु विज्ञानो ।  
परिकल्पित धरातो स्वभावो न स विज्ञो ॥  
परतन्त्रसत्ता, चित्तु चित्तः प्रत्ययानुगमः ।  
निगमप्रमाणं पूर्णं तथा रहितं तु यत् ॥  
अन्यथा स नैकतो नात्मनः परतन्त्र ।  
परिनिष्पन्नविद्युः अल्पानुगम्येतिगम्यं स इत्येव ॥”  
(गिररत्ति, चर्चा ३०-३१)

१०७-“विज्ञानाय स्वभावस्य विज्ञानो निगमाभावताम् ।

संस्काराः सर्वधर्मो देशिता निगमाभावता ॥

प्रत्ययः सम्यगेह निगमाभावताम् ।

न सम्यक्ताम् इत्येवमिति निगमाभावता ॥ (गिररत्ति, चर्चा ३१-३२)

निष्पन्न ही तथता है क्योंकि उसका अन्यथाभाव नहीं होता। परिनिष्पन्न ही विज्ञप्ति मात्रता है<sup>११</sup>।

जबतक विज्ञान विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थित नहीं होता, अपितु ग्राह्यग्राहक वासना से लिप्त रहता है तबतक उसकी निवृत्ति नहीं होती। 'यह विज्ञप्तिमात्र है', इस प्रकार की उपलब्धि को समक्ष स्थापित करने से भी विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थिति नहीं होती। अर्थात् विज्ञातृत्व में अभिनिवेश भी विज्ञप्तिमात्रता में बाधक है। ग्राह्यत्याग के अनन्तर ग्राहक-त्याग भी अभीष्ट है। विषयविषयिभाव के प्रहीण होने पर निर्विकल्प लोकोत्तर ज्ञान उत्पन्न होता है तथा चित्त विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थित होता है<sup>१२</sup>। (यह स्थिति) अ-चित्त एव अनुपलम्भ है। वही लोकोत्तर ज्ञान है। वही द्विविध दोषक्षय के कारण आश्रय की परावृत्ति है। वही कुशल, शाश्वत एव अचिन्त्य अनास्रव धानु है। वही सुखात्मक विमुक्तिकाय तथा महागुणि की धर्मकाय है<sup>१३</sup>। विज्ञेय अर्थों की अनुपलब्धि तथा विज्ञातृत्वभाव के त्याग के कारण विज्ञप्तिमात्रता को चित्तरहित तथा उपलब्धिरहित कहा गया है। यह स्मरणीय है कि द्वैत-निविष्ट मन अथवा चित्त का क्षय अनेक आध्यात्मिक दर्शनो में द्वैतहीन परमार्थ के साक्षात्कार के लिए आवश्यक

१११—"अर्गाणां परस्पर्यश्च स यतस्तथतापि सः ।

सर्वकालं तथाभावात् सैव विज्ञप्तिमात्रता ॥"

(वही, का० २५)

११२—"भावद्विज्ञप्तिमात्रत्वे विज्ञानं नावतिष्ठति ।

ग्राहद्वयस्यानुशयस्तायन्न विनिवर्तते ॥

विज्ञप्तिमात्रमेवेऽमित्यपि ह्युपलभतः ।

स्थापयन्नयतः किञ्चित् तन्मात्रे नावतिष्ठते ॥

यदालम्बनं विज्ञानं नैवोपलभते तदा ।

स्थितं विज्ञानमात्रत्वे ग्राह्याभावे तदग्रहात् ॥"

(वही, का० २६-२८)

११३—"अचित्तोऽनुपलम्भोऽसौ ज्ञानं लोकोत्तरं च तत् ।

आश्रयस्य परावृत्तिर्द्विधा दौष्टुन्यहानितः ॥

स एवानास्रवो धातुरचिन्त्यः कुशलो ध्रुवः ।

सुखो विमुक्तिकायोऽसौ धर्माख्योऽयं महामुनिः ॥"

(वही, का० २९-३०)

माना गया है<sup>११४</sup>। द्वैतविलय तथा चित्तक्षय की इस अवस्था में विषय-विषयिभानपूर्वक ज्ञान का अभाव होने के कारण इसे अनुपलम्भ कहा गया है, किन्तु यह ज्ञान का सर्वथा अभाव नहीं है। वस्तुतः यही लोकोत्तर ज्ञान है।

आश्रय का अर्थ आलयविज्ञान है। द्विविध दोष क्लेशावरण तथा ज्ञेयावरण हैं। इनका मूल आलयगत अकर्मण्यता है। उसकी निवृत्ति होने पर अद्वयज्ञान का आविर्भाव होता है। आलयविज्ञान में सचित्त ससार के मूलभूत दोषों की निवृत्ति तथा पारमार्थिक ज्ञान का उदय, यही 'आश्रयपरावृत्ति' है<sup>११५</sup>।

दोषों के द्वैविध्य के कारण यह आश्रयपरावृत्ति भी द्विविध है—सोत्तरा तथा निरुत्तरा। श्रावकों के क्लेशावरणक्षय से पहली प्राप्त होती है। यही सुखात्मक विमुक्तिकाय है। बोधिसत्त्वों के ज्ञेयावरणक्षय से बुद्ध की धर्मकाय प्रकाशित होती है<sup>११६</sup>। यही अनास्रव धातु है। यह तर्क की अगोचर तथा प्रत्यात्मवेदनीय है। नित्य होने के कारण ही इसे सुखात्मक कहा गया है, क्योंकि अनित्य वस्तु दुःखात्मक होती है।

वसुवन्धु ने विज्ञानवाद को एक परिष्कृत शास्त्रीय रूप प्रदान किया तथा उसके विरुद्ध आक्षेपों का तार्किक परिहार किया। वसुवन्धु अपने समय के प्रसिद्धतम बौद्ध आचार्य थे। उनके दर्शन में न्यायानुसारिता स्पष्ट है यद्यपि उन्होंने आगमानुसरण का सर्वथा "परित्याग" नहीं किया है। उनके चार विख्यात शिष्य थे—स्थिरमति, विमुक्तसेन, गुणप्रभ, तथा दिड्ढनाग। स्थिरमति ने वसुवन्धु की श्रित्तिका पर भाष्य तथा उनके मध्याह्नविशंगसूत्र-भाष्य पर टीका लिखी। ये रास्कुत में उपलब्ध हैं।

११४-तु०—बृ० उप० "न श्रेयसज्ञास्तीति" इत्यादि जहाँ द्वैतज्ञान का विलोप सूचित है। "विज्ञातारं वाऽरे केन विजानीयात्" का आशय भी यही है—विज्ञेय के अभाव में विज्ञातृत्व किन्तु प्रकार शेष रहेगा? योग का लक्षण ही "चित्त-वृत्ति-निरोध" किया गया है। सत्य में ही प्रमातृत्व बुद्धिसापेक्ष है, पुरुष चिन्मात्र है। नैयायिकों की मुक्ति में भी मानसिक ज्ञान क्षीण हो जाता है। वेदान्त में भी वृत्तिज्ञान अन्ध है, ज्ञानात्मक ब्रह्म अन्य। तु० "विसंसारगतं चित्तं तण्हानं खयमज्झगा" (धम्मपद, दे० ऊपर)।

११५-द्र०—स्थिरमति, पृ० ४४।

११६-वहीं, तु०—"ज्ञेयमादानविज्ञानं द्रव्यावरणलक्षणम्।

सर्वबीजं क्लेशबीजं बन्धस्तत्र द्वयोर्द्वयोः॥"

(गाया वहीं उद्धृत। "द्वयोः" का अर्थ है "श्रावकबोधिसत्त्वयोः")

इनकी अनेक अन्य रचनाओं का उल्लेख मिलता है—अभिधर्मकोश पर करकाशनि नाम की व्याख्या, अभिधर्मसमुच्चय तथा वसुबन्धु के ८ ग्रन्थों पर व्याख्याएँ, काश्यप-परिवर्त पर व्याख्या। अभिधर्म में स्थिरमति को वसुबन्धु से भी अधिक पण्डित कहा गया है। स्थिरमति की शिष्यपरम्परा में, पूर्णवर्धन, जिनमित्र, तथा शीलेन्द्रवोधि के नाम उल्लिखित हैं।

विमुक्तसेन प्रज्ञापारमिता में पारगत थे। वे पहले कौकुल्लक सम्प्रदाय के थे तथा आचार्य बुद्धदास के भतीजे थे। उनकी अभिसमयालंकार पर व्याख्या प्रसिद्ध है। गुणप्रभ विनय के विद्वान् थे। उनका जन्म ब्राह्मण परिवार में हुआ था। उन्हें मूल सर्वास्तिवाद के विनय का प्रामाणिक ज्ञान था।

दिङ्नाग—दिङ्नाग ने दक्षिण में काची के निकट सिंहवक्त्र के ब्राह्मण परिवार में जन्म लिया था। प्रारम्भ में वे एक वात्सीपुत्रीय आचार्य नागदत्त के शिष्य थे। किन्तु पीछे वे वसुबन्धु के शिष्य बने तथा उन्होंने तीनों यानों का अध्ययन किया। वे विज्ञानवाद तथा तर्कशास्त्र में विशेष रूप से निष्णात थे। उन्होंने अभिधर्मकोश-भर्तृ-प्रदीप, अष्टसाहस्रिकापिण्डार्थ, गुणापर्यन्तस्तोत्रव्याख्या, आलम्बनपरीक्षा, त्रिकाल-परीक्षा, हेतुचक्रसमर्थन, न्यायमुख्य, आदि १० ग्रन्थों की रचना की। अपने अनेक निबन्धों को संगृहीत कर उन्होंने प्रमाणसमुच्चय नाम के सुप्रसिद्ध ग्रन्थ की रचना की तथा उसपर स्वयं वृत्ति लिखी। पीछे जिनेन्द्रबुद्धि ने इस पर विशालामलप्रती नाम की व्याख्या लिखी। दुर्भाग्यवश दिङ्नाग का कोईग्रन्थ संस्कृत में शेष नहीं है। 'न्याय-प्रवेश' नाम का संस्कृत में उपलब्ध ग्रन्थ दिङ्नाग की कृति है अथवा उनके शिष्य शंकर-स्वामी की, यह निश्चित नहीं हो पाया है। तिब्बती परम्परा दिङ्नाग को 'न्यायप्रवेश' का लेखक बताती है, चीनी परम्परा शंकर स्वामी को।

दिङ्नाग को मध्यकालीन तर्कशास्त्र का प्रवर्तक कहा गया है। उन्होंने तर्कविद्या को न केवल आगम से मुक्त किया अपितु पारमार्थिक तत्त्वचिन्तन से भी उसे पृथक् करने का प्रयास किया। उनकी दृष्टि से तर्कशास्त्र के नियम व्यवहारोपयोगी हैं तथा विभिन्न शास्त्रीय सम्प्रदायों के लिए समान हैं। यही से विशुद्ध न्यायशास्त्र का उदय मानना चाहिए। और यही कारण है कि दिङ्नाग के अपने पारमार्थिक सिद्धान्तों के विषय में नाना मत प्रस्तुत किये गये हैं। दिङ्नाग को न केवल योगाचार, या सौत्रान्तिक, या सौत्रान्तिक-योगाचार, अपितु वैभाषिक, अथवा माध्यमिक तक कहा गया है। वस्तुतः उनकी 'आलम्बनपरीक्षा' से उन्हें विज्ञानवादी मानना चाहिए, यद्यपि 'प्रमाणसमुच्चय' में सौत्रान्तिक छाया देखी जा सकती है।

दिङ्नाग ने न्यायभाष्यकार वात्स्यायन तथा सम्भवतः प्रशस्तपाद का खण्डन किया है। दूसरी ओर उनका खण्डन न्यायवार्तिककार उद्योतकर ने किया है। दिङ्नाग की कृतियों के चीनी अनुवाद ई० ५५७ तथा ई० ५६९ के बीच उपलब्ध होते हैं। दिङ्नाग को सम्भवतः पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में रखना चाहिए।

वसुबन्धु के विज्ञानवाद का उनके अनन्तर अनेक धाराओं में विकास हुआ। नालन्दा में दिङ्नाग, अगोत्र तथा धर्मपाल के सहारे एक परम्परा अग्रसर हुई। वलभी में गुणमति तथा स्थिरमति दूसरी परम्परा के आचार्य थे। नन्द, परमार्थ तथा जयसेन तीसरी धारा में उल्लेखनीय हैं। सातवीं शताब्दी में श्वानुच्चाग ने अपने दिशप्तिमानतासिद्धि शास्त्र में प्रायः दो शताब्दियों का विज्ञानवादी दार्शनिक विकास सगृहीत किया। विशुद्ध विज्ञानवादी परम्परा का इसे चरम बिन्दु मानना चाहिए। दूसरी ओर दिङ्नाग के 'सौत्रान्तिक-योगाचार' मत का तथा बौद्धन्याय का चरम विकास धर्मकीर्ति की रचनाओं में देखा जा सकता है। इसी परम्परा में शान्तरक्षित तथा कमलशील को मानना चाहिए।

श्वानुच्चाग की सिद्धि से वसुबन्धु के मुख्य सिद्धान्त—'विज्ञानपरिणाम'—के विकास का परिचय मिलता है। असंगत ज्ञान के दो अंश या भाग माने जाते थे—ग्राह्यभाग तथा ग्राहकभाग। अर्थात् ज्ञान ही एक ओर विषयरूप से प्रकट होता है, दूसरी ओर विषयरूप से। ज्ञान का यह ज्ञेयांश 'निमित्तभाग' कहलाता है, ज्ञातृरूप अंश 'दर्शनभाग'। ज्ञेय को 'निमित्त' कहने से इसका मिथ्यात्व तथा ज्ञान के अन्तर्भूत प्रतिभासमात्र होना सूचित होता है। आचार्य नन्द और वन्धुश्री इन्हीं दो भागों की सत्ता स्वीकार करते थे। 'दर्शनभाग' विज्ञान का आभ्यन्तर तत्त्व है। वही ब्राह्म 'निमित्त-भाग' के रूप में परिणत होता है। अतएव 'परतन्त्र' होते हुए भी वह 'परिकल्पित-तुल्य' है। जहाँ तक 'दर्शनभाग' ग्राहकतया प्रतिभासित होता है, वह (दर्शनभाग) भी निमित्तभाग में संग्राह्य है। इसके विपरीत स्थिरमति 'निमित्तभाग' तथा 'दर्शनभाग', दोनों को ही परिकल्पित मानते हैं।

दिङ्नाग ने ज्ञाता, ज्ञान तथा ज्ञेय का त्रिविध भेद प्रतिपादित किया। ज्ञाता अथवा ग्राहक ही दर्शनभाग है, ज्ञेय अथवा ग्राह्य ही 'निमित्तभाग' तथा ज्ञान अथवा उपलब्धि ही 'सवित्तिभाग' अथवा 'स्वाभाविकभाग' है। प्रकारान्तर से 'दर्शनभाग' ही प्रमाण है, 'निमित्तभाग' ही प्रमेय, तथा 'सवित्तिभाग' ही प्रमाणफल। निमित्तभाग विज्ञान का आलम्बन है, दर्शनभाग आकार अथवा विज्ञप्ति है, सवित्तिभाग इन दोनों का आश्रय तथा विज्ञान का स्वभाव है। सवित्ति अथवा सवेदन स्वसवित्ति या स्वसवेदन भी बड़े गये हैं। ज्ञान न केवल अपने विषय का प्रकाश करता है, अपितु अपना भी। स्वप्रका-

शता ज्ञान का सर्वस्व है। विज्ञान के ये तीन भाग विज्ञान से पृथक् नहीं हैं। एक अभिन्न विज्ञान में ही ये त्रिविध भेद प्रतिभासित होते हैं।

धर्मपाल ने इन तीन भागों के अतिरिक्त एक चतुर्थ की कल्पना की है—स्वसवित्तिसवित्तिभाग'। नीलात्मक आलम्बन 'निमित्त' है, नीलाकार उपलब्धि 'दर्शन' है, 'मैं नील की उपलब्धि कर रहा हूँ', यह ज्ञान स्वसवित्ति है, स्वसवित्ति का ज्ञान स्वसवित्ति-सवित्ति है। धर्मपाल इस चतुर्थ भाग की कल्पना में अनवस्था नहीं मानते।

आलयगत बीजों के विषय में भी श्वान्च्वाग ने विभिन्न मतों का उल्लेख किया है। आचार्य चन्द्रपाल के अनुसार सभी बीज अनादिकालिक तथा प्रकृतिस्थ हैं। वासना जन्य नहीं। क्लिष्ट तथा अक्लिष्टबीज सभी स्वाभाविक हैं। इसके विपरीत नन्द और श्रीसेन के अनुसार सभी बीज भावनाजन्य हैं, अर्थात् बीज और वासना पर्याय हैं। धर्मपाल के अनुसार बीज द्विविध हैं—कुछ अनादि एव प्रकृतिसिद्ध, कुछ वासनात्मक। यदि सभी बीज प्रकृतिसिद्ध होते तो प्रवृत्तिविज्ञान आलयविज्ञान के हेतुप्रत्यय न बन पाते। दूसरी ओर यदि प्रकृतिसिद्ध अक्लिष्ट बीज न होते तो दर्शनभाग के प्रथम क्षण में विशुद्ध धर्म की उत्पत्ति के लिए हेतुप्रत्यय ही न होता।

दिङ्नाग के पूर्व योगाचार-सम्प्रदाय में तीन प्रमाणों की सत्ता स्वीकृत थी। दिङ्नाग ने प्रमाणसमुच्चय में सब प्रमाणों का दो में ही अन्तर्भाव प्रतिपादित किया। उनके पश्चात् यह सिद्धान्त बौद्धों में प्रायः स्वीकृत हो गया कि प्रत्यक्ष तथा अनुमान ही दो प्रमाण हैं। वसुवन्धु ने प्रत्यक्ष का लक्षण 'ततोऽर्थदित्यत्र विज्ञानम्' (= 'उस अर्थ से उत्पन्न विज्ञान') किया था। इस लक्षण में बाह्य-अर्थ की सत्ता स्वीकृत होने से दिङ्नाग ने इसकी ओर अरुचि प्रकट की। उनका अपना प्रत्यक्ष-लक्षण इस प्रकार है 'प्रत्यक्ष कल्पनापोढ नामजात्याद्यसयुतम्।' इसके अनुसार प्रत्यक्ष निर्विकल्पक अथवा कल्पनारहित-ज्ञान है। कल्पना नाम, जाति आदि के संयोजन को कहते हैं।

हेतु के द्वारा अर्थ की उपलब्धि अनुमान है, जिसके तीन अवयव हैं—पक्षवाक्य, हेतुवाक्य, तथा दृष्टान्तवाक्य। न्यायशास्त्र में परार्थानुमान के पाँच अवयव माने जाते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, तथा निगमन। दिङ्नाग ने अन्तिम दो अवयवों को अनावश्यक माना तथा उदाहरण अथवा दृष्टान्त को व्याप्तिवाक्य में परिवर्तित कर दिया। दिङ्नाग ने ही अनुमान में व्याप्ति का सर्वोपरि महत्त्व इस प्रकार स्पष्ट किया। पक्ष को दिङ्नाग ने प्रसिद्ध धर्मी कहा है। धर्मदिगिष्ट धर्मी साध्य है। हेतु के तीन रूप हैं—पक्षधर्मता, सपक्षवृत्ति, विपक्षव्यावृत्ति। दृष्टान्त में अन्वय अथवा व्यतिरेक से हेतु और साध्य का सम्बन्ध प्रतिपादित होना है।

दिङ्नाग के शिष्य ईश्वरसेन थे, तथा उनके शिष्य धर्मकीर्ति कहे गये हैं। धर्मकीर्ति भी जन्मना दक्षिणात्य ब्राह्मण थे तथा वे ज्ञानार्जन के लिए नालन्दा आये। कहा जाता है कि उस समय वसुवन्धु के शिष्य धर्मपाल वहाँ जीवित थे। किन्तु धर्मकीर्ति और दिङ्नाग-वसुवन्धु के बीच में समय का अधिक व्यवधान होना चाहिए क्योंकि धर्मकीर्ति का श्वानुच्चाग ने उल्लेख नहीं किया जबकि ईचिंग ने किया है। दूसरी ओर धर्मकीर्ति कुमारिल से परिचित हैं। उन्हें सातवीं शताब्दी में रखना उचित होगा।

**धर्मकीर्ति**—धर्मकीर्ति ने न्याय सम्बन्धी सात ग्रन्थ लिखे हैं, जो कि तर्कशास्त्र के अध्ययन में परवर्ती बौद्धों के लिए प्रमाणभूत हैं। इनमें प्रमाणवार्तिक प्रधान है, शेष छ की उसकी पादरूप में कल्पना की जाती है। प्रमाणवार्तिक के चार खंड हैं जिनमें स्वार्थानुमान, प्रामाण्य, प्रत्यक्ष एवं परार्थानुमान का निरूपण है। इसमें प्रायः २,००० संक्षिप्त श्लोको में समस्त विषय का प्रतिपादन हुआ है। इसके अतिरिक्त धर्मकीर्ति के अन्य ग्रन्थों के नाम इस प्रकार हैं—प्रमाणविनिश्चय जो कि प्रमाणवार्तिक का संक्षेप है, न्यायविन्दु जो उसका और भी लघुकाय संक्षेप है। हेतुविन्दु, सम्बन्धपरीक्षा, चोदना-प्रकरण, सन्तानान्तरसिद्धि। इन ग्रन्थों में न्यायविन्दु एवं प्रमाणवार्तिक संस्कृत में उपलब्ध एवं प्रकाशित हैं।

धर्मकीर्ति को प्रमाणवार्तिक के प्रथम खंड पर ही अपनी व्याख्या लिखने का अवकाश मिला था। शेष भागों पर उन्होंने अपने शिष्य देवेन्द्रबुद्धि से व्याख्या करने के लिए कहा था, किन्तु उसके कार्य से उन्हें सन्तोष नहीं हुआ, यह तारानाथ से ज्ञात होता है। अग्रणीवार्तिक के परिच्छेदों का क्रम विचित्र प्रतीत होता है। प्रामाण्य से प्रारम्भ करने के स्थान पर स्वार्थानुमान से प्रारम्भ किया गया है। पुनश्च प्रत्यक्ष के अनन्तर अनुमान की चर्चा होने के स्थान पर अनुमान की चर्चा पहले की गयी है। इस क्रम-वैचित्र्य पर परवर्ती व्याख्याकारों में मतभेद उत्पन्न हुआ। प्रमाणवार्तिक के व्याख्याकारों के दो मुख्य सम्प्रदाय हैं। एक ओर देवेन्द्र बुद्धि, शाक्यबुद्धि आदि की कृतियाँ हैं जिनमें प्रमाणवार्तिक के शब्दार्थ को विशेष महत्त्व दिया गया है। दूसरी ओर धर्मोत्तर, आनन्दवर्धन, ज्ञानश्री आदि काश्मीरक आचार्यों ने प्रमाणवार्तिक के निगूढ दार्शनिक आशय के विश्लेषण का प्रयत्न किया है। व्याख्याकारों की एक तीसरी परम्परा भी विदित है जिसमें बुद्ध की प्रमाणभूतता की व्यवस्था में ही प्रमाणवार्तिक का मर्म माना गया है। इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक ज्ञानाकर गुप्त थे।

धर्मकीर्ति दिङ्नाग के वार्तिककार थे। वार्तिक को 'उक्तानुक्तदुत्कृत्तचिन्ता' कहा गया है। धर्मकीर्ति ने भी उद्योतकर आदि की आलोचना के निराकरण के लिए दिङ्नाग

के सिद्धान्तों में परिवर्तन तथा परिवर्धन किया। उदाहरण के लिए उन्होंने दिङ्मागीय प्रत्यक्ष के लक्षण में 'अभ्रान्त' पद का सन्निवेश किया—'प्रत्यक्ष कल्पनापोद्धमभ्रान्तम्।' इस परिष्कृत लक्षण से प्रत्यक्ष का द्विचन्द्रादि दर्शन रूप भ्रान्तियों से विवेक करना मरल हो जाता है। धर्मकीर्ति ने प्रत्यक्ष तथा अनुमान की विषय-व्यवस्था भी की—प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण है, अनुमान का सामान्यलक्षण। ये परिष्कार मौनान्तिक दृष्टि से किये गये प्रतीत होते हैं क्योंकि योगाचार मत से सभी प्रत्यक्ष में भ्रान्तना अनिवार्य है। यदि 'अभ्रान्त' का अर्थ 'अविसवादक' अथवा व्यवहारसमर्थ किया जाय तो अवश्य धर्मकीर्ति का लक्षण योगाचार से समजस हो सकता है। किन्तु तो भी प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण नहीं कहा जा सकता। कदाचित् यह कहना होगा कि यद्यपि सन्तानान्तर-सिद्धि, प्रमाणविनिश्चय तथा प्रमाणवार्तिक विज्ञानवाद की दृष्टि से लिखे गये हैं, न्याय बिन्दु सौत्रान्तिक दृष्टि से विरचित है।

विज्ञप्तिमात्रता के समर्थन में धर्मकीर्ति ने नवीन युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं। बाह्य विषयों की सत्ता सिद्ध करने के लिए उनकी प्रतीति को ठीक हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि वह व्यभिचारी है। दूसरी ओर बाह्य विषयों की सत्ता नहीं मानी जा सकती क्योंकि वह विचारसह नहीं है। विषय यदि ज्ञान के अतिरिक्त है तो ज्ञान और विषय का सम्बन्ध दुरुपपाद हो जायगा। विषय ज्ञान का हेतु तथा आलम्बन माना जाता है। यदि विषय ज्ञान का हेतु है तो उससे पूर्ववर्ती होगा। ऐसी स्थिति में विषय ज्ञान का वर्तमान आलम्बन नहीं हो सकता है। यह कहा जा सकता है कि विषय की ज्ञान के प्रति हेतुता इसी में है कि वह ज्ञान में अपना आकार अर्पित करता है। किन्तु विषयगन आकार विषय से निर्गत होकर ज्ञानगत किस प्रकार हो जाएगा? यदि कहा जाय कि विषय के आकार के सदृश आकार ज्ञान में उत्पन्न हो जाता है, तो भी यह बताना होगा कि ज्ञान के अन्तर्गत आकार की ज्ञान के वहिर्गत आकार से तुलना किस प्रकार होगी? इन दो आकारों में पहला सदाविदित है, दूसरा सदा अविदित। वस्तुतः ज्ञान और उसके विषय का सम्बन्ध 'सहोपलम्भ नियम' से परिगृहीत है। ज्ञान के होने पर विषय की उपलब्धि होती है, ज्ञान के न होने पर विषय की उपलब्धि नहीं होती। ज्ञान और विषय अलग-अलग उपलब्ध न होकर सदैव साथ ही उपलब्ध होते हैं। अतएव इन दोनों को अभिन्न मानना चाहिए। यदि ज्ञानाकार विषयाकार के तुल्य ह तो विषयाकार पुनरुक्तिवत् अनावश्यक है। यदि ज्ञानाकार विषयाकार से भिन्न ह तो विषयाकार नित्य-अज्ञात होने से अनावश्यक है।

फलतः ज्ञानमात्र सत्य है, उसी में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद उल्लसित होता है।



यह भेद एक भ्रान्ति है जैसे एक चन्द्रमा के स्थान पर दो का दीखना । यह कहा जा सकता है कि ज्ञान और ज्ञेय को अनन्य कर देने से एक ओर ज्ञेयलोप के कारण यथार्थ तथा अयथार्थ ज्ञान का भेद लुप्त हो जायगा, दूसरी ओर ज्ञानलोप होने से जगदान्वय-प्रसक्त हो जायगा । यदि ज्ञान के बाहर ज्ञेय नहीं है तो सब ज्ञान बराबर ही सत्य अथवा मिथ्या है । यदि ज्ञेय रूप से प्रकाशमान वस्तु ज्ञान ही है तो इस 'वस्तु' की प्रसिद्धि कैसे होती है ? क्या ज्ञान किसी दूसरे ज्ञान का विषय होकर प्रकाश में आता है ? यदि यह माना जाय तो अनवस्था दुर्निवार है । इन शकाओं का उत्तर यह है कि व्यावहारिक दृष्टि से प्रामाणिकता का अर्थ अविस्वादकता है, 'यथार्थता' नहीं । बाह्य विषयों के न होने पर भी व्यवहारसामर्थ्य की दृष्टि से ज्ञान में भेद देखा जा सकता है । अथवा यह कहा जा सकता है कि पारमार्थिक बुद्धज्ञान के लिए विज्ञप्तिमात्रता सत्य होते हुए भी प्रमाण-प्रमेय की व्यवस्था द्वैतग्रस्त व्यवहार के अधीन है । दूसरी ओर, ज्ञान को स्वप्रकाश मानना अनिवाय है । अन्यथा हर प्रकार में अनवस्था प्रसक्त होगी । साव्य-मिक आदि विरोधियों के विपक्ष में धर्मकीर्ति ने 'स्वसवेदन' का अवल समर्थन किया है । यह स्मरणीय है कि धर्मकीर्ति के विज्ञानवाद में आलयविज्ञान का स्थान नगण्य है ।

यह उल्लेखनीय है कि अनुमान के क्षेत्र में धर्मकीर्ति ने दिङ्नाग के हेतु-त्रैरूप्य को नवीन एवं परिष्कृत रूप दिया । अनुमान का आधार स्वभाव, कार्यकारणसम्बन्ध, अथवा अनुपलब्धि ही हो सकते हैं । इस विश्लेषण ने व्याप्ति को सुनिश्चित वैज्ञानिक रूप प्रदान किया ।

और न तार्किक खडन से किसी धर्म का लोप माना जा सकता है । वस्तुतः बौद्ध धर्म प्रधानतया भिक्षुओं का धर्म था तथा इन भिक्षुओं का जीवन विहारों में केन्द्रित था । उपासकों के लिए बौद्ध धर्म ने अपना पृथक् और पर्याप्त नैतिक-सामाजिक आचार एवं सस्थाएँ नहीं गढ़ पायी थी । नैयायिक उदयन का कहना है कि बौद्ध भी वैदिक सत्कारों का पालन करते थे । उपासकों का बौद्ध धर्म मुख्यतया विहारों और चैत्यों के लिए दान तथा तारा, लोकेश्वर आदि की प्रतिमाओं का अर्चन ही था । बौद्ध विहार प्रायः राजाओं के द्वारा प्रदत्त अथवा अनुमत भूमिदान पर निर्भर करते थे । इसी कारण बौद्ध धर्म के प्रचार में राजकीय समर्थन एवं प्रोत्साहन का विशेष हाथ रहा है । दक्षिण और पश्चिम में हिन्दू शासकों की उपेक्षा अथवा वैमुख्य से तथा उत्तर में तुर्कों की विजय से बौद्ध विहार नष्ट और लुप्त हो गये । विहारों के लोप से उपासकों की क्षीण बौद्धता का विलोप अनिवार्य था ।

## बौद्ध धर्म की परिणति और हास

**सर्वप्रथम परिणति काल**—चीनी में सातवीं सदी तक का युग प्राचीन भारत का स्वर्णकाल कहा जाता है। अनेक दृष्टियों में बौद्ध धर्म के लिए भी इसे अत्यन्त महत्त्वपूर्ण माना होगा। जैसा ऊपर देखा जा चुका है हीनयान और महायान के दर्शन का इस युग में बड़ा उत्कर्ष हुआ और बौद्ध कला के इतिहास में भी गुप्त काल की प्रतिमाएँ तथा अजन्ता की चित्रकारी भूषण्य-भूत हैं। इसी युग में सद्धर्म का पूर्वी एशिया में प्रचार कोरिया और जापान तक पहुँचा तथा चीन में सद्धर्म के मुख्य सम्प्रदायों ने निश्चित रूप प्राप्त किया। अनेक चीनी यात्रियों के विवरण इस स्वर्णकालीन बौद्ध गमन का हमारे सामने प्रत्यक्ष रूप में उपस्थित करते हैं। चीन में सद्धर्म के प्रवेश के अनन्तर भारत में आने वाला पहला चीनी यात्री फाश्येन था जो विनय की खोज में मध्य एशिया में होकर भारत आया तथा सागुद्रिक मार्ग से चीन लौटा। फाश्येन ने ई० ३९९ में ह्यग अनन अपनी यात्रा आरम्भ की थी और तुन ह्वग, कराशहर, खोतन, काशगर, पुरुषपुर और मथुरा के मार्ग से पंद्रह वर्ष में मध्य देश पहुँचा जहाँ उस समय चन्द्रगुप्त मौर्यादित्य का शासन था। मध्यदेश में छह वर्ष व्यतीत कर फाश्येन ताझलित से सिंहल और जावा होते हुए अनेक प्राकृतिक दुर्घटनाओं से कथंचित् उत्तीर्ण हो दो वर्ष में चीन पहुँचा। ई० ३९९-४१४ में सम्पन्न हुई फाश्येन की यात्रा मध्य एशिया, उत्तरी भारत और सिंहल में बौद्ध धर्म की गुप्त काल के उत्कर्ष के समय की स्थिति प्रकाशित करती है। ई० ५१८ में सुंगयुन और ह्विशग को उत्तरी वेइ वंश की सम्राज्ञी ने गन्धर्वराज के लिए भारत भेजा। उन्होंने बाल्हीक और गन्धार में ये-या जाति को अधिकार में पाया। पुरुषपुर और नगरहार तक पहुँच कर सुंग-युन ई० ५२१ में चीन लौट आया। श्वान्-च्याग की भारत यात्रा ई० ६२९-४५ में सम्पन्न हुई। श्वान्-च्याग मध्य एशिया से होकर उत्तरी मार्ग के द्वारा भारत आया था तथा सम्राट ह्वेनच्येन के समय में प्रायः समस्त भारत घूम कर मध्य एशिया के दक्षिणी मार्ग से चीन लौट गया था। श्वान्-च्याग विशेष रूप से योगाचार शास्त्र का जिज्ञासु था। उसके विवरण से भारत में

बौद्ध धर्म की ह्रासोन्मुखता सूचित होती है। इ-चिंग ६७१ में जलमार्ग से भारत के लिए प्रस्थित हुआ तथा ताम्रलिप्ति ६७३ में पहुँचा। कौशाम्बी तक उसने प्रमुख बौद्ध तीर्थों की यात्रा की तथा १० वर्ष नालन्दा में व्यतीत कर जलमार्ग से ही सुमात्रा होते हुए ६९५ में चीन वापस पहुँचा। इ-चिंग का मुख्य प्रयोजन विनय की खोज थी और उसके विवरण में भी मूलसर्वास्तिवादी सम्प्रदाय के वैयक्तिक आचार का ही मुख्यतया निरूपण है और इस प्रसंग में उसने चीनी और भारतीय बौद्ध भिक्षुओं का आचारभेद भी प्रकट किया है।

फाश्येन के विवरण से स्पष्ट है कि पाँचवीं शताब्दी के प्रारम्भ में मध्यदेश तथा उत्तरापथ में सद्धर्म की स्थिति सन्तोषजनक थी। बौद्ध धर्म के प्राचीन केन्द्रों में केवल कपिल-वस्तु, श्रावस्ती, गया और वैशाली में ही ह्रास देखा जा सकता था। श्रावस्ती और कपिलवस्तु में इस ह्रास का कारण स्पष्ट ही इन नगरों का ह्रास था। श्वान्-च्वांग के विवरण से ७वीं शताब्दी तक सद्धर्म का ह्रास स्पष्ट विदित होता है। उसने स्वयं इस प्रकार की आशंका अनेक बार प्रकट की है<sup>१</sup>। यह स्मरणीय है कि अनित्यतावादी बौद्ध धर्म पहले से ही स्वयं अपने विनाश के प्रति सशंक था। चुल्लवग्ग में भगवान् बुद्ध ने भविष्यवाणी की है कि स्त्रियों की प्रव्रज्या के कारण सद्धर्म १००० वर्षों के स्थान पर ५०० वर्ष ही रहेगा। अक्षयनतिनिर्देश में पंचशती उन्नति की और पंचशती अवनति की कही गयी है। करुणापुण्डरीक में सद्धर्म की स्थिति के १००० वर्ष के अनन्तर और ५०० वर्ष बताये गये हैं। चन्द्रगर्भनिर्देश में २००० वर्ष तथा बज्रसूत्र-दिका की एक व्याख्या में २५००० वर्षों का उल्लेख है। अन्यत्र सद्धर्म के लिए ५००० वर्षों का जीवन बताया गया है<sup>२</sup>।

उत्तर पश्चिम में सम्भवतः हूणों के कारण सद्धर्म की पहले क्षति हुई थी। श्वान्-च्वांग ने गन्धार और उड्डियान में बहुसंख्यक सघारामों को उजड़ा हुआ पाया<sup>३</sup>। किन्तु कपिशा, कश्मीर और जालन्धर में अभी बौद्ध विहार और भिक्षु प्रचुर थे। वर्तमान उत्तर प्रदेश में श्वान्-च्वांग ने बौद्ध धर्म की अवनति और अल्प-प्रचार निश्चित रूप से सूचित किया है। केवल कन्नौज, अयोध्या और वाराणसी में ही सद्धर्म की स्थिति का सुधार हुआ प्रतीत होता है। कन्नौज में यह सुधार निश्चित है और इसका कारण

१-उदा०, वाटर्स, जि० १, पृ० १२०।

२-ब्र०—मुबोन, जि० २, पृ० १०३-४।

३-वाटर्स, जि० १, पृ० २०२, २२६।

सम्राट् हर्षवर्धन की कृपा मानना चाहिए। विहार में पाटलिपुत्र और नालन्दा बौद्ध केन्द्र थे। बंगाल में उस समय बौद्ध धर्म का अपने प्रतिद्वन्द्वियों से अधिक प्रचार न था। आसाम में उसका प्रचार सर्वथा न था। कलिंग, आन्ध्र तथा चोल प्रदेश में बौद्ध धर्म लुप्तप्राय था<sup>४</sup>। उड्ड, द्रविड, कोकण, महाराष्ट्र, मालव, वलभी और सिन्ध में सद्धर्म समृद्ध था, किन्तु मुलतान में क्षीण<sup>५</sup>।

श्वान्-च्वाग ने सर्वाधिक प्रचार साम्मितीयों का पाया, उनके अनन्तर क्रमशः स्थविरो का तथा फिर सर्वास्तिवादियों का। लोकोत्तरवादी केवल बामियान में थे, महीशासक, काश्यपीय और धर्मगुप्तों का श्वान्-च्वाग ने उड्डियान में उल्लेख किया है। कुछ सौत्रान्तिक सुघ्न में थे, तथा कुछ महासाधिक कश्मीर और घनकटक में। श्वान्-च्वाग के अनुमान से उस समय भारत में लगभग २५०० विहारों में प्रायः १६०,००० भिक्षु रहे होंगे।

इ-चिंग के अनुसार यद्यपि १८ निकायों की चर्चा प्राप्त होती है, वस्तुतः उस समय अविच्छिन्न परम्परा के चार ही मुख्य सम्प्रदाय थे—आर्यमहासाधिकनिकाय, आर्यस्थविरनिकाय, आर्यमूलसर्वास्तिवादनिकाय तथा आर्यसम्मितीयनिकाय<sup>६</sup>। इनमें से किसे महायान में तथा किसे हीनयान में गिना जाय, यह व्यवस्थित नहीं था। उत्तर भारत तथा दक्षिण-पूर्वी द्वीपों में वे साधारणतया हीनयानी थे, चीन में महायानी, तथा अन्यत्र हीनयानी कही महायानी। दोनों समान विनय का अनुसरण करते थे। जो बोधिसत्त्वों की पूजा तथा महायान-सूत्रों का पाठ करते थे, वे महायानी कहलाते थे। जो ऐसा नहीं करते थे, वे हीनयानी कहे जाते थे। तथाकथित महायान के दो ही प्रकार थे—माध्यमिक और योग। माध्यमिकों के अनुसार सामान्यतः जिसे सत् कहा जाता है वह वस्तुतः असत् है तथा प्रत्येक पदार्थ भ्रम के समान निस्सार प्रतिभासमात्र है। योगाचार के अनुसार चित्त के अतिरिक्त और किसी पदार्थ की सत्ता नहीं है। हीनयान और महायान, दोनों ही आर्य-देशना के अनुकूल हैं तथा निर्वाण तक ले जाते हैं<sup>७</sup>।

४—वही, जि० २, पृ० २१४, २२४।

५—वही, जि० २, पृ० २३९, २४२, २४६।

६—तत्ताकुसु (अनु०) ए रेकार्ड आव् दि बुधिस्ट रिलिजन एज प्रेक्टिज्ड इन इण्डिया एण्ड दि मलाया, आर्किपेलगो बाइ इ-चिंग, पृ० ७।

७—वही, पृ० १४-१५।

आर्य महासाधिक निकाय के सात प्रभेद थे तथा उसका प्रचार विशेषतया मगध एवं पूर्वी भारत में था। कुछ महासाधिक लाट और सिन्धु में थे। सिंहल में यह निकाय तिरस्कृत था, किन्तु दक्षिण पूर्वी द्वीपों में इसका हाल में ही प्रवेश हुआ था। आर्य-स्थविर निकाय के तीन भेद थे। दक्षिण भारत और सिंहल में इसी का प्रचार था। मगध और पूर्वी भारत में भी यह निकाय उपलब्ध था। इसके कुछ अनुयायी लाट और सिन्धु में थे। उत्तर भारत में इसका प्रचार नहीं था। दक्षिण पूर्वी द्वीपों में इसका भी हाल में प्रवेश हुआ था। आर्यमूल-सर्वास्तिवाद-निकाय की चार शाखाएँ थी—मूलसर्वास्तिवाद, धर्मगुप्तक, महीशासक, काश्यपीय। उत्तर भारत में केवल इसी निकाय का प्रचार था। इसके कुछ अनुयायी लाट, सिन्धु और दक्षिण भारत में थे। पूर्वी भारत में अन्य सम्प्रदायों के साथ इसका भी प्रचार था। सिंहल में इसका अनुगमन नहीं था। किन्तु दक्षिणपूर्वी द्वीपों में था। धर्मगुप्त, महीशासक और काश्यपीय भारत में नहीं पाये जाते थे। किन्तु उन्हें उद्यान, कराशार और कुस्तुन में देखा जा सकता था। आर्य सम्मितीयों के चार प्रभेद थे। इनका सर्वाधिक प्रचार लाट और सिन्धु में था। उत्तर भारत और सिंहल में इनका अप्रचार था, पूर्वी भारत में औरों के साथ ये भी पाये जाते थे। इनके कुछ अनुयायी दक्षिण में भी थे।

इ-चिंग के विवरण से सिद्ध होता है कि मगध और पूर्वी भारत (नालन्दा से पूर्व) में चारों मुख्य निकाय प्रचलित थे। इसका कारण स्पष्ट है—मगध में बौद्धों के मूल तीर्थ थे तथा यही सम्प्रदाय-भेद की जन्मभूमि थी। दक्षिण भारत और सिंहल के बौद्ध सब स्थविरवादी थे, पश्चिम के अधिकांश सम्मितीय, तथा उत्तर के सर्वास्तिवादी। सुमात्रा और जावा में सर्वास्तिवाद का प्राधान्य था, चम्पा में सम्मितीयों का। पूर्वी चीन में धर्मगुप्तनिकाय प्रधान था। पश्चिमी चीन में धर्मगुप्त और अशत महासाधिक, दक्षिणी चीन में सर्वास्तिवाद के सब प्रभेद। चीन में सामान्यतः महायान का प्रचार था, श्रीभोज में अशत, उत्तरी भारत और सुमात्रा, जावा आदि में सामान्यतः हीनयान का, शेष भारत में दोनों यानों का।

इन विभिन्न सम्प्रदायों में भेद के विषय क्षुद्र और सूक्ष्म थे। उदाहरण के लिए मूलसर्वास्तिवादी अधोवस्त्र की किनारी सीधी काटते थे, अन्य निकाय अनियत आकार की। मूलसर्वास्तिवादी भिक्षुओं के निवास के लिए अलग-अलग कमरों का विधान

करते थे, सम्मिलीय रस्सियों की सीमाओं से शय्या-विभाजन वैध मानते थे। मूल सर्वास्तिवादी भिक्षा को हाथ में सीधा ग्रहण करते थे, महासाधिक उसके ग्रहण के लिए भूमि में स्थान-निर्देश करते थे<sup>१०</sup>। सर्वास्तिवादी निवसन के सिरे को दोनों पाश्वर्कों ने कायबन्धन के ऊपर खींच कर अवलम्बित कर देते थे। महासाधिक दाहिने सिरे को बाईं ओर कस कर दबा देते थे, जैसा स्त्रियों में प्रचलित था। स्थविर और सम्मिलीय भी ऐसा करते थे, किन्तु वे निवसन के सिरे को बाहर की ओर लटकने देते थे<sup>११</sup>।

## बौद्ध तन्त्र

तान्त्रिक धर्म और लक्षण—‘तन्त्र’ शब्द के अनेक अर्थ होने हुए भी उसका प्रकृत अर्थ शास्त्र के भेद-विशेष में रूढ़ है। शैव, शाक्त, बौद्ध आदि विविध धर्मों में यह तन्त्राख्य शास्त्र-भेद लक्षित होता है। तन्त्र के ये अनेक प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि से परस्पर निरपेक्ष नहीं हैं तथा सर्वत्र कुछ समान लक्षण अनुगम्य हैं। ज्ञान और कर्म का समुच्चय, शक्ति की उपासना, परोक्ष-प्राचुर्य, गोपनीयता, अलौकिक सिद्धिचमत्कार, गुरु का महत्त्व, मुद्रा-मण्डल-यन्त्र-मन्त्र आदि का प्रयोग, सात्त्विक भोगों का अतिरस्कार एवं उनका आध्यात्मिक उपयोग आदि प्रायः सभी तन्त्रों में सामानिकृत्य तथा उपलब्ध होते हैं। सभी सम्प्रदायों में मुक्ति अभीष्ट है तथा सभी में अज्ञान, कर्म एवं वासना मुक्ति के प्रतिबन्ध माने जाते हैं। इन प्रतिबन्धों के निराकरण के लिए द्वैतवादी दर्शनों में ज्ञानपूर्वक कर्म अथवा किसी न किसी प्रकार की उपासना परिहाय्य है। अद्वैतवादी दर्शनों में भी अधिकारभेद से उपासना आवश्यक हो जाती है। कर्म एवं वासना के प्रबल होने पर तत्त्वोपदेश मात्र से अपरोक्ष ज्ञान की शक्ति नहीं होती। ऐसी स्थिति में उपासना के द्वारा चित्तशुद्धि का ही मार्ग सुगम है।

ज्ञान वस्तु-परतन्त्र होता है, उपासना कर्तृ-परतन्त्र<sup>१२</sup>। उपासना, भावना, ध्यान<sup>१३</sup>,

१०—वही, पृ० ६-७।

११—वही, पृ० ६६-६७।

१२—पञ्चदशी, ९.७४ “वरतु तन्त्रो भवेद्भोगः कर्तृतन्त्रमुपासनम्।”

१३—कहीं ध्यान के दो भेद बताये गये हैं—भावनना एवं प्रणिधान। इनमें भावनना का विषय वास्तविक होता है, भावनना का वास्तविक अथवा कल्पित। १००—नीलकण्ठ, महाभारत, शान्तिपर्व, १९५.१५—“द्विविधं ध्यानं भावनना प्रणिधानं च। तत्राद्यं स्थितं कल्पितं वा विषयविरहितं प्रवर्तते न वस्तुतत्त्वविषयमपेक्षते। प्रणिधानं वस्तुतत्त्वविषयम्।”

सभी मूलतः एकार्थक हैं तथा मानसिक क्रिया-विशेष को द्योतित करते हैं। उपासना का स्वरूप 'प्रत्ययावृत्ति' (प्रत्यय या प्रतीति का दुहराना) बताया गया है, "अर्थात् उपास्थविषयक प्रतीति का आवर्तन ही उपासना है। साध्य का चिन्तन ही समस्त आध्यात्मिक साधना का रहस्य है।" अद्वैत पक्ष में साध्य के अन्ततः निरुपाधिक एवं अचिन्त्य होने के कारण चित्त का उपरम ही साधना का अन्तिम रूप है।" किन्तु इस निर्विकल्पावस्था की प्राप्ति के लिए रोपाधिक लक्ष्य को भावना तथा सविकल्पावस्था मोक्षानुपान के रूप में ग्राह्य है। अनिर्वाच्य एवं अद्वय परमार्थ का साधना अथवा मत्सर से सम्बन्ध उपाधि के द्वारा ही कल्पित किया जा सकता है।

उपाधि वस्तुतः शक्ति से अभिन्न है। फलतः शक्ति का उपासना ही समस्त तान्त्रिक साधना का मर्म है। शक्ति का मूल व्यापार अद्वैत से द्वैत का अवभासन तथा द्वैत का पुनः अद्वैत में निवर्तन है। द्वैतावभासन में सृष्टि, स्थिति एवं लय सगृहीत है। यह प्रवृत्ति का व्यापार अविद्यामूलक तथा कालक्रमानुगत है। यही बन्धन एवं नियति का क्षेत्र है। निवृत्ति विद्यामूलक तथा स्वरूपतः अक्रमिक है तथापि उसमें एक औपाधिक क्रमिकता देखी जा सकती है। द्वयकरण अथवा अद्वयकरण व्यापार के कारण शक्ति सदा ही द्वैतावभासिनी है यद्यपि इसका निवृत्ति अथवा परमार्थ का समर्थक रूप विगलद्द्वैत रूप है। शक्ति सम्बन्ध से अद्वय परमार्थ में भी एक प्रकार का 'अद्वैत-द्वैत' अवभासित होता है। इसी कारण उसे युगनद्ध 'अथवा 'यद्-युम्' रूप में कल्पित किया जाता है। शक्ति की मूल अभिव्यक्ति भी दो आकारों में होती है— ग्राह्य एवं ग्राहक, अथवा रूप एवं नाम<sup>१३</sup>। नाम को तीन अरूप स्कन्धों में, अथवा चित्तचैतन में, अथवा चित्त और वाक् में विभक्त किया जा सकता है।<sup>१४</sup> नाम-रूप

१४-तु०—पञ्चदशी, ९.१५ ।

१५-तु०—शंकर, गीताभाष्य गीता २.५४ पर "सर्वत्रैव ह्यध्यात्मशास्त्रे कृतार्थ-लक्षपानि यानि तान्येव साधनान्युपदिश्यन्ते ।"

१६-बही, ६.२५ पर, "न किञ्चिदपि चिन्त्येदेयं योगस्य परमो विधिः ।"

१७-तु०—तुलसीदास, रामचरित मानस, "नाम रूप दुइ ईस उपाधी । अकथ अनादि सुसामुमि साधी ।"

१८-ग्राह्यग्राहक का भेद योगाचार में सुविदित है, नाम-रूप का उपनिषदों में तथा प्राचीनतम बौद्ध आगमों में, पाँच स्कन्धों का बौद्ध दर्शन में, सामान्यतः चित्त-चैतन का अभिधर्म में, काय-वाक्-चित्त का प्राचीन ब्राह्मण ग्रन्थों में तथा बौद्ध तन्त्रों में ।

के अवलम्बन से ही 'युगनद्ध' विषयक उपासना सम्पन्न होती है। मन्त्र, यन्त्र, मण्डल, मूर्ति आदि साधनोपयोगी विशुद्ध नाम-रूप के ही भेद हैं।

मनुष्य के बन्धन का कारण अविद्याशक्ति की अनादि परम्परा है। उसकी मुक्ति के लिए भी विद्या की परम्परा माननी होगी। वासनामुक्त ससारी के प्रबोधन के लिए गुरु की कृपा आवश्यक है। अन्ततोगत्वा गुरुशक्ति को सोपाधिक अथवा 'पर्याय-परमार्थ' से अभिन्न मानना चाहिए। यह परमार्थसत्ता ही परम गुरु अथवा आदि गुरु है जिनमें ज्ञान एव कृपा की समरस स्थिति है। अतएव इन्हें शक्ति-सनाथ अथवा युगनद्ध रूप में कल्पित किया जाता है। तन्त्रशास्त्र के आदिप्रवर्तक भी ये हो हैं।

मन्त्र आदि साधनो को गुरु-कृपा का ही मूर्त रूप समझना चाहिए। इस कृपा अथवा 'शक्तिपात' के व्यक्तिविशेष की ओर समुदिष्ट होने के कारण ही मन्त्र आदि गोपनीय है। गुरुशक्ति से प्रकट होने के कारण ही इन साधनो की महिमा अचिन्त्य है तथा यथेष्ट ऋद्धि-सिद्धि देने वाली है। प्रकारान्तर से यह भी कहा जा सकता है कि मन्त्र आदि तान्त्रिक साधनो में विशुद्ध चित्त की स्वाभाविक शक्ति उन्मीलित होती है। इन साधनो को विफलता अथवा अपप्रयोग से बचाने के लिए गोपनीयता आवश्यक है। गोपनीयता के लिए तथा पारिभाषिकता के लिए तन्त्रो की अभिव्यक्ति में प्रतीक-प्राचुर्य देखा जा सकता है। उपासना के सौन्दर्य के लिए भी प्रतीको का उपयोग होता है। इनमें अद्वयीभाव के सुख को घोषित करने के लिए शृंगार के प्रतीको का प्रयोग तान्त्रिक उपासना एव अभिव्यक्ति की बहुचर्चित विशेषता है। ससार को परमार्थ से अभिन्न अथवा उसकी सीमित अभिव्यक्ति मान लेने पर ससार का सर्वथा तिरस्कार अपार्थक अथवा अयुक्त सिद्ध हो जाता है।

वेदो से पूर्व और वैदिक भूल—मनुष्य का प्राचीनतम धर्म न्यूनाधिक रूप में 'तान्त्रिक' ही था। प्रागैतिहासिक काल में तथा नाना प्राचीन सम्यताओं में शक्ति की उपासना विविध रूपों में प्रचलित थी। सिन्धु-सम्यता में मातृ-शक्ति का और सम्भवतः कुमारी-शक्ति का पूजन विदित था। वैदिक साहित्य में अनेकत्र तान्त्रिक धर्म के सकेत मिलते हैं जिन्हें परवर्ती आगम-साहित्य में अगीकृत, विस्तृत तथा रूपान्तरित किया गया। ऋक्-संहिता में अगस्त्य और लोपामुद्रा का सवाद उदाहार्य है। यद्यपि यह प्रतीत होता है कि वैदिक ऋचाएँ परवर्ती अर्थ में मन्त्र न होकर बहुधा स्तुतिर्या ही थी, तथापि उनकी मन्त्रात्मकता का सर्वथा अथवा सर्वदा निषेध नहीं किया जा



सकता<sup>१</sup>। वैदिक ऋषि अपने काव्य को निश्चिन्त से वाक् और चित्त का धोम मानते थे<sup>२</sup>। परवर्ती आवर्तनात्मक जब वैदिक काल में विदित होने का पर्याप्त प्रमाण नहीं मिलता, किन्तु गीता एवं मनुस्मृति के 'समय' तक इस प्रकार का जब सुप्रचलित हो गया था<sup>३</sup>। ब्राह्मणों एवं आरण्यकों की चित्तियों (= 'विद्याओं') एवं उपनिषदों की 'विद्याओं' में प्रतीकात्मक उपासना का प्रचुर विकास देखा जाता है।<sup>४</sup> चित्तियों का पञ्च-पशु-व्य प्रकारान्तर से परवर्ती तन्त्रों में स्थान पाता है<sup>५</sup>। वैदिक अग्नि और सोम का आगमों में व्याख्यानपूर्वक उपयोग मिलता है। पञ्चाग्नि-विद्या के 'योपा वा अग्निर्गौतम' इत्यादि का तान्त्रिक सङ्केत स्पष्ट है<sup>६</sup>। कृष्ण देवकीपुत्र को दिये हुए और आगिरस के उपदेश में कर्म की नवीन व्याख्या है जिसके अनुसार सभी सांसारिक कर्म परशोर्गोयोगी हो जाते हैं<sup>७</sup>। गीता ने इस दृष्टि का विस्तार पाया जाता है। बृहदारण्यक में अद्वैतानन्द की तुलना रति की 'विगलित वेद्यान्तरता' से की गयी है।<sup>८</sup> श्वेताश्वतर में 'माया तु प्रकृति विद्यान्मायिन तु महेश्वरम्' कह कर अद्वैत के अन्त्यन्तर शक्ति का

१९-वैदिक मन्त्रों में लौकिक भाषा के द्वारा लौकिक वस्तुओं का अभिप्राय किया गया है। उन्होंने वाक् अर्थ का अनुभावन करती है, न कि अर्थ वाक् का। प्रसिद्ध सावित्री-मन्त्र भी प्रारम्भ में वाक्-स्फूर्ति के लिए प्रार्थनागान अतीत होता है। इस प्रकार की प्रार्थनाओं का कालान्तर में मन्त्ररूप से प्रयोग अन्त्य भी मिश्रित है, यथा कुरान की आयतों का। परवर्ती 'ग्रहयोग' में वैदिक मन्त्रों पर इस प्रकार की मान्त्रिकता का आरोप तुलनीय है। "यत्पारिवाक् परिमिता पदार्थाः" आदि की रहस्यात्मक व्याख्या प्रागागिक नहीं है। यह स्मरणीय है कि श्रीमांसको को मन्त्र और अर्चवाद का भेद प्रतिपादित करना पड़ा था। श्रीमांसको का मन्त्रवाद भी तान्त्रिक मन्त्रवाद के सदृश नहीं है।

२०-इस प्रसंग में 'जी' शब्द का वैदिक प्रयोग विचारणीय है।

२१-मनुस्मृति, २.७४-८७।

२२-शतपथ ब्राह्मण और तैत्तिरीय आरण्यक विशेष रूप से द्रष्टव्य हैं। उपनिषदों की 'विद्याएँ' सुविदित हैं।

२३-यही 'पञ्चब्रह्मणो आत्मन' का मूल प्रतीत होता है।

२४-बृ० ६.२.१३ तु०—यही, ६.४.२-५ तु०—आ० २.१३।

२५-आ० ३.१६-१७, विशेषतः ३.१७.१-५।

२६-बृ० ४.३.२१।

स्थान सुरक्षित कर दिया है<sup>३०</sup>। 'नाद' और 'ज्योति' के उल्लेख भी उपनिषदों में प्राप्त होते हैं<sup>३१</sup>। नाडीविज्ञान का आरम्भ तथा पिण्ड में ब्रह्माण्ड का सिद्धान्त भी आलक्षित होता है<sup>३२</sup>।

प्रचलित धर्म में निचले तन्त्र के अनेक तत्त्व विद्यमान थे। नाग, गन्धर्व, यक्ष, अप्सरा, जुंकर, वृक्ष आदि की पूजा में मन्त्र, बलि, जादू-टोना आदि विदित थे। यक्ष, नाग आदि से बचने के लिए 'रक्षा' प्राचीन बौद्ध साहित्य में भी मिलती है<sup>३३</sup>। यक्ष-पूजा में प्रतिमाओं का उपयोग भी होता था<sup>३४</sup>। गन्धर्व और अप्सराओं का काम-शक्ति से सम्बन्ध निश्चित था।

**मूल देशना और तंत्र**—प्राचीन बौद्ध धर्म में तान्त्रिक उपासना का स्थान नहीं था। यह नहीं कहा जा सकता कि शाक्यमुनि ने सपत्नीक किसी प्रकार का साधन किया था। पीछे भी उनके उपदेश में काय अथवा वाक् का तान्त्रिक अर्थ में साधन निर्दिष्ट नहीं होता। मन्त्र, जप अथवा प्रतिमा का भी उन्होंने उल्लेख नहीं किया और न किसी प्रकार के बहिर्याग या देवोपासना का। प्राण एव चित्त का साधन अवश्य उनके उपदेशों में मिलता है, किन्तु प्राण-साधन का मन्त्र, मुद्रा, अथवा नाडियों से सम्बन्ध प्रकट नहीं होता। चित्त-साधन के लिए उपदिष्ट ध्यान भी मुख्यतया प्रणिधान रूप है। प्रारम्भिक सद्धर्म में स्मृति और ध्यान का उपदेश वितर्क और विकल्प के क्षय के लिए है, तथा ज्ञान का प्रयोजन वासनाक्षय एव शान्ति है। उसमें कायिक अमरता अथवा सिद्धि का स्थान नहीं था। अतएव परवर्ती बौद्ध तान्त्रिकों का यह अभिमत कि धान्यकटक में स्वयं तथागत के द्वारा एक तीसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन वज्रमान के लिए हुआ था, मान्य नहीं है<sup>३५</sup>। तथापि धान्यकटक का इस प्रसंग में उल्लेख निस्सार नहीं है।

२७—श्वेताश्वतर, ४.१०, वहीं, १.४-५ मानो किसी तन्त्रशास्त्र से उद्धृत हो।

वहीं, २.१२ में 'सिद्ध देह' आरूपित है।

२८—श्वेताश्वतर, २.११, वृ० २.३.६।

२९—नाडियों पर, छा० ६.८.६; वृ० २.१.१९; 'पिण्ड में ब्रह्माण्ड'—छा० ८.१।

३०—उदाहरणार्थ, दीघ का आटानाटिय सुत्त। पालि में इन्हें 'परित्ता' कहते हैं;

तु०—मिलिन्द, पृ० १५३।

३१—यक्षों पर दे० कुमारस्वामी, यक्षज्ञ।

३२—सेकोद्देश टीका, पृ० ३-४; तृतीयधर्मचक्रप्रवर्तन की एक अन्य परम्परा—

बुद्धो, जि० २, पृ० ५१-५२।

‘धारणी-युग’—ई० पू० पहली से ई० चौथी सदी तक—महासाधिक सम्प्रदाय में ही तान्त्रिक बौद्ध धर्म का प्रथम उन्मेष मानना चाहिए। उनके आविष्कृत लक्षणों के अनुसार तयागत की ‘रूपकाय’ एक प्रकार की सिद्ध देह है। ‘अनास्रव रूप’ की कल्पना कर उन्होंने ‘रूप’ को परमार्थ-साधन का उपयोगी बना दिया। ‘नाम’ अथवा मन्त्र के विषय में उनकी प्रगति इससे सूचित होती है कि उन्होंने अपने आगमों में एक नवीन ‘धारणी-पिटक’ जोड़ दिया<sup>१३</sup>। महासाधिकों की ही आन्ध्रक और वैतुल्यक नाम की शाखाओं में आभिप्रायिक मिथुन-चर्या को अध्यात्मोपयोगी घोषित किया गया<sup>१४</sup>। वैतुल्यक मत का कयावत्यु में उल्लेख होने के कारण उसे ई० पू० प्रथम शती तक निष्पन्न मानना चाहिए। प्रायः इसी समय बौद्ध धर्म में प्रतिमाओं का उपयोग तथा महायान का उदय हुआ<sup>१५</sup>।

महायान का वज्रयान से निकट सम्बन्ध है। एक ओर महायान में अनेक ‘तान्त्रिक’ तत्त्व हैं, दूसरी ओर महायान के ही दार्शनिक सिद्धान्त वज्रयान में सगृहीत एवं रूपान्तरित हैं। महायान सूत्रों में बुद्ध और बोधिसत्त्व अलौकिक और चमत्कारी गुणों के रूप में प्रकाशित किये गये हैं। बोधिसत्त्व चर्या के प्रारम्भ में बुद्ध और बोधिसत्त्वों की मानस पूजा (= अनुत्तर पूजा) का विधान है। कारुणिक बोधिसत्त्व के लिए निरे संसारत्यागों भिक्षु की चर्या अपर्याप्त है। ‘उपाय’ के रूप में वह विविध लौकिक जीवन में भाग-ग्रहण कर सकता है, यहाँ तक कि वह करुणा से ब्रह्मचर्य का खण्डन भी कर सकता है (दे०, ऊपर)। बोधिसत्त्व नाना ऋद्धि-सिद्धि प्राप्त करता है तथा अन्ततः दशमभूमि में उसे धारणीमुख की स्फूर्ति होती है। महायानसूत्रों में धारणियों का महत्त्वपूर्ण स्थान था तथा धारणियों को मन्त्र विशेष ही मानना चाहिए<sup>१६</sup>। धारणियों

३३-दे०—ऊपर।

३४-डिवेट्स कमेन्टरी, पृ० २४३।

३५-दे०—ऊपर।

३६-प्रज्ञा-पारमिता-हृदय-सूत्र में प्रज्ञापारमिता को ही धारणी बना दिया गया है। प्रज्ञापारमिता हृदय-सूत्र तथा उष्णीष-विजय-धारणी जापान के होरि-युजी विहार में ७वीं शती के प्रारम्भ से ताल-पत्रों में चिर रक्षित रहीं। अपरिमिताय-सूत्र धारणी की ही प्रशस्ति है। शिक्षासमुच्चय में रत्नोत्का-धारणी का उल्लेख है। सद्धर्मपुण्डरीक के परवर्ती भाग में धारणी ने स्थान पाया है। चीन में श्रीमित्र ने ई० ३०७-४२ में महामायूरी आदि अनेक धार-

के मन्त्रात्मक विकास में कारणद्वयूह तथा अवलोकितेश्वर की महिमा को विशेष महत्त्व-शाली कहा गया है<sup>३७</sup>। चैत्य, प्रतिमा, पुस्तक आदि का पूजन महायान में सुविदित था। माध्यमिकों का विशुद्ध विचारमार्ग ही महायान को सर्वथा तान्त्रिक साधन बनने से पथक् रखता है<sup>३८</sup>। किन्तु मैत्रेय और असग का योगाचार-दर्शन विविध क्रिया और चर्या का अंगीकार करता है तथा उसका 'परावृत्ति' का सिद्धान्त तान्त्रिक साधना की भूमिका के रूप में रखा जा सकता है।

**महायान और वज्रयान**—अद्वयवज्र के अनुसार तीन ही यान हैं, श्रावकयान, प्रत्येकयान, तथा महायान। चार स्थितियाँ हैं—वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार और माध्यमिक। इनमें श्रावक और प्रत्येकयान की व्याख्या वैभाषिक स्थिति से होती है। महायान द्विविध है—पारमितानय और मन्त्रनय। पारमितानय की व्याख्या सौत्रान्तिक, योगाचार और माध्यमिक स्थितियों से होती है, मन्त्रनय की व्याख्या योगाचार और माध्यमिकस्थिति से।<sup>३९</sup> मन्त्रनय अत्यन्त गभीर है और उसमें केवल तीक्ष्ण-न्द्रिय पुरुषों का ही अधिकार है। महासाधिकों के 'विद्याघरपिटक' अथवा 'धारणीपिटक' में पूर्वावभासित माहायानिक मन्त्रनय को ही तान्त्रिक बौद्ध धर्म की निश्चित अवतारणा मानना चाहिए।

णियों का अनुवाद किया। धारणियों के अनेक संग्रह प्राप्त होते हैं। नेपाल में पञ्चरक्षा विशेष प्रचलित है। ये पाँच इस प्रकार हैं—महाप्रतिसरा, महासहस्रप्रमर्दिनी, महामायूरी, महाशीतवती, महामन्त्रानुसारिणी; धारणियों का उद्गम द्विविध प्रतीत होता है—एक ओर प्रचलित जादू-टोना, दूसरी ओर प्रज्ञापारमिता, बुद्ध और बोधिसत्त्वों के नाम-स्मरण की महिमा।

३७—नलिनाक्ष दत्त, दि एज ऑव् इम्पीरियल कन्नौज में, पृ० २६१।

३८—साधनमाला के अनुसार आर्यनागार्जुन ने 'एक-जटा' का साधन भोट देश में उद्धृत किया था। ये नागार्जुन कदाचित् प्रसिद्ध माध्यमिक आचार्य से मिले थे।

३९—"तत्र त्रीणि यानानि श्रावकयानं प्रत्येकयानं महायानं चेति। स्थितचक्षुस्तस्मात् वैभाषिक-सौत्रान्तिक-योगाचार-माध्यमिकभेदेन। तत्र वैभाषिकस्थित्या श्रावक-यानं प्रत्येकयानं च व्याख्यायते। महायानं च द्विविधं पारमितानयो मन्त्रनयश्चेति। तत्रपारमितानयः सौत्रान्तिकयोगाचारमाध्यमिकस्थित्या व्याख्यायते। मन्त्रनयस्तु योगाचारमाध्यमिकस्थित्या व्याख्यायते।" (अद्वयवज्र, तत्त्वरत्नावली, उद्धृत भट्टाचार्य, इण्डियन धुविस्ट आइकोनोग्राफी, १९२४, भूमिका, पृ० १२)।

बौद्धों के प्राचीनतम उपलब्ध तन्त्र मञ्जुश्रीमूलकल्प तथा गुह्यसमाज है। मञ्जुश्रीमूलकल्प को महावैपुल्य-महायान-सूत्र कहा गया है। इसका चीनी अनुवाद ई० ९८० और १००० के बीच सम्पन्न हुआ था। तिब्बती अनुवाद ११ वीं शताब्दी में हुआ था। चीनी अनुवाद में केवल २८ अध्याय हैं, वर्तमान मञ्जुश्रीमूलकल्प में ५५ हैं। मञ्जुश्री० और गुह्यसमाज की तुलना के आधार पर मञ्जुश्री० को प्राचीनतर ठहराया गया है<sup>४०</sup>। पञ्च-ध्यानी-बुद्धों से मञ्जुश्री० का उतना परिचय नहीं है जितना गुह्यसमाज का। दीनार का उल्लेख भी मञ्जुश्रीमूलकल्प में २७ वे अध्याय के अनन्तर है। भट्टाचार्य महोदय ने असग को गुह्यसमाज का रचयिता बताया है<sup>४१</sup>। इसके समर्थन में कोई निश्चित प्रमाण नहीं है। दूसरी ओर असग का तन्त्र से सम्बन्ध अवश्य है। साधन-माला में आचार्य असग को प्रज्ञापारमिता-साधन का कर्ता कहा गया है<sup>४२</sup>। इन असग को असगान्तर कल्पित करना युक्तिहीन है<sup>४३</sup>। महायानसूत्रालंकार में लिखा है 'मैथुन की परावृत्ति होने पर बुद्धों के मुख-विहार में तथा स्त्रियों के असक्लेश-दर्शन में परम विभुत्व प्राप्त होता है'—'मैथुनस्य परावृत्तौ विभुत्व लभ्यते परम्। बुद्धसौख्यविहारे च दारासक्लेश-दर्शने ॥' (पृ० ४१)। यहाँ परावृत्ति का अर्थ 'मनोवृत्ति का परिवर्तन करना चाहिए क्योंकि इस प्रसंग के प्रारम्भ में ही उन्होंने लिखा है—'अवशिष्टैः श्लोकैः मनोवृत्तिभेदेन विभुत्वभेद दर्शयति ॥' (वही)। इन्द्रिय, मन, विकल्प आदि परावृत्ति के समान मैथुन की परावृत्ति में भी उसके मलिन 'पक्ष' का त्याग या व्यावृत्ति, किन्तु विगृह्य पक्ष की अनुवृत्ति अभिप्रेत है। पाँच इन्द्रियों की परावृत्ति होने पर पाँचों इन्द्रियों की सब विषयों में वृत्ति हो जाती है। मन की परावृत्ति होने पर निर्विकल्प ज्ञान की प्राप्ति होती है। विषय और उनकी उपलब्धि की परावृत्ति होने पर यथेष्ट भोगसन्दर्शन प्राप्त होता है। विकल्प की परावृत्ति होने पर ज्ञान और कर्म सदा अव्याहत रहते हैं। प्रतिष्ठा की परावृत्ति होने पर अप्रतिष्ठित-निर्वाण की प्राप्ति होती है। इसी प्रकार मैथुन की परावृत्ति होने पर बुद्धोचित सुख-विहार तथा स्त्रियों का अक्लिष्ट दर्शन प्राप्त होता है। आकाश-सज्ञा की व्यावृत्ति के द्वारा यथेष्ट-गमन का लाभ होता है। विविध मनोवृत्ति भेद से विविध विभुत्व की प्राप्ति होती है। अर्थात् परावृत्ति एक प्रकार की सकोच-

४०—विनयतोष भट्टाचार्य, (सं०) गुह्यसमाज, भूमिका, पृ० ३५ प्र०।

४१—वहीं, पृ० ३४।

४२—साधनमाला, साधन संख्या, १५९, पृ० ३२१।

४३—तु०—विन्टरनिस्स, पृ० ३०, जि० २, पृ० ३९२।

निवृत्ति एव विमलीकरण है। परावृत्ति की धारणा को, विशेषतः मैथुनपरावृत्ति को तान्त्रिक दृष्टि से पृथक् नहीं किया जा सकता<sup>४४</sup>।

असंग के अभिधर्मसमुच्चय में 'अभिसन्धिविनिश्चय' का उल्लेख किया गया है।<sup>४५</sup> इसके अर्थ है—कथित अर्थ से भिन्न अभिप्राय, निगूढ़ अभिसन्धि का विपरीत प्रकार से प्रकाशन। इस वाग्विधि का उदाहरण देते हुए असंग का कहना है—'सूत्र में कहा है, बोधिसत्त्व महासत्त्व पाँच धर्मों से युक्त होकर ब्रह्मचारी होता है, परम विशुद्ध ब्रह्मचर्य से युक्त होता है। कौन पाँच? मैथुन के अतिरिक्त मैथुन से निस्सरण नहीं दूँदता, मैथुनत्याग की ओर उपेक्षक होता है, उत्पन्न मैथुनराग को अधिवासित करता है, मैथुन-विरोधी धर्म से त्रस्त होता है। अभीक्ष्ण मैथुन-समापन होता है।' यहाँ परवर्तों तान्त्रिकों एव सिद्धों की 'सन्ध्याभाषा' का स्पष्ट उल्लेख है।

वज्रयान की गुह्य-परम्परा ई० तीसरी से छठी शती तक—गुह्य समाज की प्राचीनता एव आद्यता इससे स्पष्ट है कि उसमें बोधिसत्त्वों को तथागत के द्वारा वहाँ प्रतिपादित नवीन एव अद्भुत सिद्धान्तों से सन्वस्त बताया गया है<sup>४६</sup>। तथा पारिभाषिक शब्दों को समझाने का प्रयत्न भी किया गया है। तारानाथ के अनुसार ३०० वर्ष तक तन्त्र की परम्परा गुप्त रही, उसके अनन्तर उसका प्रकाश हुआ तथा धर्मकीर्ति के पश्चात् विशेषतः पालयुग में, उसकी प्रचुर वृद्धि हुई<sup>४७</sup>। गुह्यसमाज की तान्त्रिक परम्परा का उद्भव कदाचित् तीसरी शताब्दी में हुआ तथा छठी तक उसका गुप्त प्रचार हुआ। ७वीं शताब्दी से गुह्यसमाज की अत्यन्त प्रसिद्धि हुई तथा उस पर बहुसंख्यक आचार्यों और सिद्धों ने व्याख्याएँ लिखी<sup>४८</sup>।

महायान में संक्षेपतः पाँच स्कन्ध ही सवृत्तिसत्य है तथा परमार्थसत्य को शून्यता, प्रज्ञा, अथवा बोधि कहा गया है। बुद्ध के तीन अथवा चार काय बताये गये हैं<sup>४९</sup>।

४४—असंग, सूत्रालंकार, पृ० ४१-४२, द्र०—बागची, स्टडीज इन दि तन्त्रज्ञ, पृ० ८७-९२।

४५—अभिधर्मसमुच्चय (सं० प्रधान), पृ० १०६-७।

४६—गुह्यसमाज, पृ० २१।

४७—तारानाथ (अनु० शोफनर), पृ० २०१।

४८—द्र०—गुह्यसमाज के व्याख्याताओं की विस्तृत सूची, भट्टाचार्य (सं०), गुह्य-समाज (भूमिका), पृ० ३०-३२।

४९—तीन काय—धर्मकाय, सम्भोग, एवं निर्माणकाय, अथवा स्वाभाविककाय मिलाकर चार।

शून्यता-करुणा-गर्भ बोधिचित्त के उत्पादन के द्वारा तथा क्रमिक अभिसम्बोधि के मार्ग से अन्त में धर्मकाय का अभिसमय अथवा शून्यता का परम साक्षात्कार होता है। मायिक द्वैत से अद्वैत तक के इस विकास का विवरण मैत्रेयनाथ के अभिसमयालंकार में स्पष्ट है। प्रकारान्तर से महायान में बुद्ध को ही परमार्थ कहा जा सकता है। बुद्ध में प्रज्ञा एवं करुणा का सामरस्य है। ससार के उद्धारक हेतु होने के कारण करुणा ही 'उपाय' है। वज्रयान में 'प्रज्ञोपाय' की इस युगनद्ध सत्ता को ही परम तत्त्व माना गया है। अभेद्य एवं विशुद्ध होने के कारण प्रज्ञा को 'वज्र' (हीरा) कहा जाता है तथा उपाय या करुणा को 'पद्म'। मिथुन-कल्पना में वज्र पुरुषतत्त्व है पद्म स्त्रीतत्त्व। स्वाभाविक काय, धर्मकाय, सम्भोगकाय एवं निर्माणकाय के स्थान पर काय-वाक्-चित्त-वज्र की कल्पना की गयी है तथा बुद्ध भगवान् को कायवाक्-चित्त-वज्रधर अथवा काय-वाक्-चित्त-वज्राधिपति कहा गया है। केवल वज्रधर अथवा वज्रसत्त्व का भी प्रयोग मिलता है। इन्हीं वज्रधर से पाँच 'ध्यानी बुद्ध' निःसृत होते हैं जो कि पाँच स्कन्धों के अधिष्ठाता हैं। ये 'ध्यानी बुद्ध' सदैव ध्यानी तथा सदैव बुद्ध रहे तथा रहते हैं। बुद्ध भगवान् को धर्म चक्र-प्रवर्तन, वरद, समाधि, भय एवं अभूमिस्पर्श मुद्राओं में प्रदर्शित किया जाता था। मुद्रा द्वारा विशेषित इन्हीं बुद्धों से ध्यानी बुद्धों की कल्पना उद्गत प्रतीत होती है। वैरोचन, रत्नसम्भव, अमिताभ, अमोघसिद्धि, एवं अक्षोभ्य नाम के इन ध्यानी बुद्धों का सम्बन्ध क्रमशः उपर्युक्त मुद्राओं से तथा रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार, एवं विज्ञान स्कन्धों से है<sup>५०</sup>। प्रत्येक ध्यानी बुद्ध अपनी 'शक्ति' से सहचरित है तथा इन मिथुनों के साथ बोधिसत्त्व भी सम्बद्ध हैं। इस प्रकार पाँच 'कुल' कल्पनीय हैं। इन्हीं की क्रमबद्ध स्थापना से तथागत-मण्डल निष्पन्न होता है तथा उसके विवरण से गुह्य-समाज का प्रारम्भ होता है। तन्त्रों में 'मण्डल' अथवा 'चक्र' एक प्रकार का मानचित्र कहा जा सकता है जिसमें देवता उनकी शक्तियाँ, तथा वर्ण आदि के क्रमिक एवं विशिष्ट आकार में विन्यास के द्वारा तत्त्वसमष्टि का निरूपण होता है<sup>५१</sup>। मण्डल एवं उसके

५०-तु०—"पञ्चबुद्धस्वभावत्वात् पञ्चस्कन्धा जिनाः स्मृताः ।

धातवो लोचनाद्यास्तु बुद्धकायस्ततो मतः ॥"

(इन्द्रभूति, ज्ञानसिद्धि, २.१)

५१-तु०—"भगं मण्डलामाख्यातं बोधिचित्तं च मण्डलम् ।

देहं मण्डलमित्युक्तं त्रिषु मण्डलकल्पना ॥"

(गुह्यसमाज, पृ० १५९)

अगो की उत्पत्ति के मूल में मन्त्र-शक्ति ही है जिसके सहारे तथागत ने 'विद्या-पुरुषो एव 'विद्यास्त्रियो' को निश्चारित किया ।

गुह्यसमाज के दूसरे पटल में बोधिचित्त का उत्पादन वर्णित है । 'उत्पादयन्तु भवन्त चित्त कायाकारेण काय चित्ताकारेण चित्त वाक्प्रव्याहारेणेति' ।<sup>१३</sup> अर्थात् चित्त को काय के आकार में उत्पादित करना चाहिए, काय को चित्त के आकार में तथा चित्त को वाक् द्वारा उत्पादित करना चाहिए । इस विचित्र उक्ति का अर्थ कदाचित् काय-वाक्-चित्त के समत्वापादन से है । सब धर्मों के नैरात्म्य एवं प्रकृतिप्रभास्वरता को जानने से ही निर्विकल्प निरालम्ब बोधिचित्त उत्पन्न होता है जिसका उत्पाद अनुत्पाद से अभिन्न है । सब धर्म आकाशवत् शून्य, अनुत्पन्न, विशुद्ध हैं, यही बोध बोधिचित्त है ।<sup>१४</sup> इसे काय-वाक्-चित्त-वज्रधर कहा गया है ।

बोधिचित्त के उत्पादन के अनन्तर मण्डल में अद्वैत भावनापूर्वक शक्तिसहचरित उपासना विहित है । चण्डाल, वेणुकार आदि तथा महापातकी भी इस अनुत्तर महा-यान से सिद्धि प्राप्त करते हैं<sup>१५</sup> । किन्तु गुरुनिन्दा करने वालों की कोई गति नहीं है । शक्ति-सहचार में सामाजिक विधि-निषेध हेय हैं । स्त्रीमात्र में बुद्धजननी प्रज्ञा भावनीय तथा कामनीय है ।<sup>१६</sup> 'प्रज्ञा' अथवा 'शक्ति' के साथ ही गुरु अभिषेक करता है । यही 'विद्याव्रत' है ।<sup>१७</sup> भिक्षा, तप, नियम आदि का त्याग उचित है, तथा विविध

५२-गुह्यसमाज, पृ० ११ ।

५३-तु०—"अनादिनिधनं शान्त भावाभावक्षयं विभुम् ।

शून्यताकरुणाभिज्ञं बोधिचित्तमिति स्मृतम् ॥"

(वही, पृ० १५३)

५४-वही, पृ० २० ।

५५-वही, पृ० २० ।

५६-तु०—"अभिषेकं त्रिधा भेदमस्मिन् तन्त्रे प्रकल्पितम् ।

कलशाभिषेकं प्रथमं द्वितीयं गुह्याभिषेकतः ॥

प्रज्ञाज्ञानं तृतीयं तु चतुर्थं तत्पुनस्तथा ।

मन्त्रयोग्यां विशालाक्षीं सपुष्पा शुक्रसम्भवाम् ॥

गुह्यगुह्याभिषेकं तु तद्यात् शिष्याय मन्त्रिणः ।

तामेव देवतां विद्यां गृह्य शिष्यस्य वज्रिणः ॥

पाणौ पाणिः प्रदात्वा साक्षीकृत्य तथागतान् ।



कामोपभोग, मासाहार, आदि विहित है। रूप, शब्द, स्पर्श आदि भोगों से बुद्ध पूजनीय है<sup>५५</sup>। रागचर्या ही श्रेष्ठ चर्या एव बोधिसत्त्वचर्या है<sup>५६</sup>। आचार्य से अभिषिक्त होकर मण्डलादिपूर्वक मन्त्रजप एव शक्ति-पूजा के द्वारा समस्त सिद्धि प्राप्त होती है<sup>५७</sup>। आचार्य और बोधिचित्त वस्तुतः अभिन्न है<sup>५८</sup>। सब धर्म काय-वाक्-चित्त में अधिष्ठित है तथा काय-वाक्-चित्त आकाश में। अर्थात् शून्यता ही समस्त वज्रसाधना का आदि और अन्त है।

सिद्धि के उपाय चार प्रकार के हैं—सेवा, उपसाधन, साधन एव महासाधन<sup>५९</sup>। सेवा द्विविध है, सामान्य एव उत्तम। वज्रचतुष्टय के द्वारा सामान्य सेवा तथा ज्ञानामृत के द्वारा उत्तम सेवा निष्पाद्य है। वज्रचतुष्टय इस प्रकार है—शून्यताबोधि, वीजसहृति, विवम्बनिष्पत्ति, अक्षरन्यास। उत्तम सेवा में ज्ञानामृत षडंगयोग से साध्य है। प्रत्याहार, ध्यान, प्राणायाम, धारणा, अनुस्मृति, एव समाधि षडंग है। दसो इन्द्रियो का अपर्णा बाह्य वृत्तियों से निवर्तन 'प्रत्याहार' है। पञ्चविषयात्मक सत्ता की पञ्चबुद्धात्मक कल्पना ध्यान है। वितर्क, विचार, प्रीति, सुख और एकाग्रता ध्यान के पाँच भेद हैं। श्वास पञ्चज्ञानात्मक अथवा पञ्चभूतात्मक है। नासिकाग्र में उसकी पिण्डरूप से कल्पना प्राणायाम है। यह पिण्डरूप श्वास ही पञ्चवर्ण महारत्न है। इन्द्रियनिरोध पूर्वक रत्न धारण करते हुए मन्त्र को हृदय में ध्यान कर प्राणविब में न्यास धारणा है। धारणा से पञ्चधा निमित्त प्रकट होते हैं जिनके आकार क्रमशः मरीचिका, धूम, खद्योत, क्षेप तथा निरभ्र आकाश के समान होते हैं। इस स्थिर

हस्तं दत्त्वा शिरे शिष्यमुच्यते गुरुवज्रिणा ।

नान्योपायेन बुद्धत्वं तस्माद्विद्यामिमां वराम् ॥

अद्वयाः सर्वधर्मास्तु द्वयभावेन लक्षिताः ।

तस्माद्विद्योगः संसारे न कार्यो भवता सदा ॥”

(वही, पृ० १६०-६१)

५७-वही, पृ० २७-२८।

५८-वही, ३७, (तु० प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि, १, १५ जहाँ राग=करुणा)।

५९-जप के अनेक भेद—वज्रजप, कायजप, वाग्जप, चित्तजप, रत्नजप

इत्यादि, वही, पृ० ६०-६२।

६०-“बोधिचित्तश्चाचार्यश्चाद्वयमेतदद्वैधीकारम् ।” (वही, पृ० १३७)

६१-वही, पृ० १६२-६६।

निमित्त को विस्तारित करना चाहिए तथा उसका स्मरण ही अनुस्मृति है जिनसे प्रतिभास उत्पन्न होता है। विम्बमध्य में सब भावों के पिण्डीकृत रूप में चिन्तन से सहसा ज्ञान उत्पन्न होता है जो समाधि है। प्रत्याहार की प्राप्ति में मन्त्रों का अधिष्ठान, प्राणायाम से बोधिसत्त्वों के द्वारा अधिष्ठान, तथा धारणा से वज्रसत्त्व समावेश सिद्ध होता है। अनुस्मृति से प्रभामण्डल उत्पन्न होता है, तथा समाधि से सब आवरणों का क्षय।

मन्त्रमय चित्त से आकाशगत मूर्ति की भावना उपसाधन है। छ महीनों में दर्शन होना चाहिए। यदि तीन बार ऐसा करने पर भी दर्शन न हो तो हठयोग का अभ्यास करना चाहिए। काय-वाक्-चित्त-वज्र से अद्वयीकरण साधन है। आत्मवत् मण्डल-सृष्टि महासाधन है। सेवा में योग का आलम्बन महोष्णीषविम्ब है, उपसाधन में अमृतकुण्डल, साधन में देवताविम्ब, तथा महासाधन में बुद्धविम्ब। सेवा में साध्य और साधन का संयोग होता है, उपसाधन में वज्र और पद्म का। साधन में मन्त्रचालन होता है, महासाधन शान्त आकाशभाव है।

**वज्रयान और सहजयान—७वीं और ८वीं सदियों, तथा अनन्तर—**तारानाथ के अनुसार आचार्य असग से धर्मकीर्ति के समय तक तन्त्र की परम्परा गुप्त रही, किन्तु इसके अनन्तर उसका प्रकाश हुआ तथा पालसम्राटों के समय में अनेकानेक मन्त्राचार्य और वज्राचार्य हुए। इस समय चन्द्रवश के एक सिद्ध राजा का आविर्भाव हुआ तथा ८४ सिद्धों में से अधिकांश धर्मकीर्ति और राजा चणक के अन्तराल में प्रकट हुए। पाल युग में महायान तथा मन्त्रयान का मगध, मगल (=वग ?), ओडिविश, अपरान्त तथा कश्मीर में विस्तार हुआ<sup>६२</sup>। पाल युग बौद्ध वज्राचार्यों एवं सिद्धाचार्यों का युग था। इनमें नाम-बाहुल्य और नाम-साम्य के कारण काल-निर्णय अत्यन्त दुष्कर एवं विवादास्पद है। तारानाथ ने आचार्य कम्बलपाद, कुकुराचार्य, सरोरुह वज्र, ललितवज्र तथा इन्द्रभूति को समकालीन बताया है<sup>६३</sup>। सरोरुहवज्र अथवा पद्मवज्र नाम के कदाचित् एकाधिक व्यक्ति थे। 'उन्होंने' गुह्यसिद्धि की रचना की तथा कम्बलपाद के साथ है वज्रतन्त्र का प्रवर्तन किया।<sup>६४</sup> अनगवज्र 'उनके' शिष्य थे तथा अनगवज्र के प्रत्तोषाय-विनिश्चयसिद्धि आदि अनेक ग्रन्थ विदित हैं।<sup>६५</sup> इन्द्रभूति को अनगवज्र का शिष्य कहा

६२-तारानाथ, (अनु० शीफनर), पृ० २०१-२।

६३-वही, पृ० १८८।

६४-३०—स्तेलप्रोव (सं० एवं अनु०), हेव अतन्त्र, जि० १, पृ० १३-१४।

६५-३०—भट्टाचार्य (सं०)—टू वज्रयान बक्स, भूमिका।

गया है। ये उड्डियान के राजा थे। यह उड्डियान उड़ीसा में है अथवा उत्तरापथ का उड्डियान है, यह अनिश्चित है। इन्द्रभूति तिब्बत में आठवीं शताब्दी में लामाधर्म के प्रवर्तक पद्मसम्भव के 'पिता' कहे गये हैं। इनकी छोटी बहिन लक्ष्मीकरा भी सिद्ध थी तथा उसे सहजयान का प्रवर्तक कहा गया है। साधनमाला में इन्द्रभूति को कुरुकुल्लासाधन का आविष्कारक बताया गया है। इन्द्रभूति के ज्ञानसिद्धि आदि अनेक ग्रन्थ विदित हैं। ज्ञानसिद्धि से उसके पूर्ववर्ती विस्तृत तन्त्रसाहित्य का परिचय मिलता है। यह स्मरणीय है कि सम्भवतः इन्द्रभूति नाम के भी एकाधिक व्यक्ति थे।

अनगवज्र का दार्शनिक मत मैत्रेयनाथ के मध्यान्तविभंग का स्मरण दिलाता है।<sup>१६</sup> संसार मिथ्या कल्पना की प्रसूति है। न इसके अस्तित्व को मानना चाहिए, न नास्तित्व को। शून्यता ही प्रज्ञातत्त्व है। करुणा को ही रोग अथवा उपाय कहा जाता है। शून्यता और करुणा का नीर-क्षीर के समान मेल प्रज्ञोपाय कहलाता है। यही धर्मतत्त्व है जिसमें न कुछ जोड़ा जा सकता है, न घटाया। न उसमें ग्राह्य है, न ग्राहक, न सत् है, न असत्। यह प्रकृति-निर्मल, द्वैताद्वैतविवर्जित, शान्त, शिव और प्रत्यात्मवेद्य है। यह प्रज्ञोपाय ही सब बुद्धों का आलय, दिव्य धर्मवात्, एवं अप्रतिष्ठित निर्वाण है। तीनों काय, तीनों यान, असंख्य मन्त्र, मुद्रा, मण्डल, चक्र, कुल, तथा अशेष जीव, सब वही से विनिर्गत हैं। प्रज्ञोपाय ही समस्त जगत् के लिए चिन्तामणि के समान भुक्ति और मुक्ति का पद है। वही पहुँच कर बुद्धत्व की प्राप्ति होती है। अनन्त-मुख-रूप होने से उसे 'महासुख' कहते हैं। वही समन्तभद्र है।

इस तत्त्वरत्न का शब्दों से प्रतिपादन असम्भव है, क्योंकि उसमें शब्द-संकेत ही अगृहीत हैं। अतएव इस प्रत्यात्मवेद्य परमार्थ की प्राप्ति के लिए सद्गुरु का सेवन आवश्यक है। गुरु की महिमा अपार है तथापि गुरु का उचित आदर-सत्कार करने वाले विरल हैं। गुरु की सन्निधि से शिष्य में प्रभास्वर बोधचित्त वैसे ही उद्भासित हो उठता है जैसे सूर्य के सम्पर्क से सूर्यकान्तमणि।<sup>१७</sup> नवयुवती तथा सुन्दर 'मुद्रा' को प्राप्त कर तथा उसे माल्य, गन्ध, वस्त्र आदि से सत्कृत कर गुरु के पास निवेदित करना चाहिए तथा गुरुपूजन के अनन्तर गुरु से वज्राभिषेक की प्रार्थना करनी चाहिए। इस पर मुद्रायुक्त शिष्य को वज्राचार्य अभिषिक्त कर उसे 'समय' प्रदान करेगे, तथा मकर

६६-३०—प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि ("दू वज्रयान वर्क्स," में सम्पादित) प्रथम परिच्छेद।

६७—वही, पृ० १०।

वतायेगे जिसके अनुसार प्राणिवध न करना चाहिए, तथा निरन्तर सत्त्वहित का आचरण करना चाहिए। इस पर शिष्य को यथाशक्ति गुरुदक्षिणा समर्पण करनी चाहिए।<sup>६८</sup>

प्रज्ञोपाय की भावना में शून्य और अशून्य की कल्पना छोड़कर आकाशवत् भावना करनी चाहिए। सब कर्मों के करते हुए भी यह भावना निरन्तर प्रवृत्त रहती है। प्रज्ञा पारमिता सर्व-धर्म-समता है। विकल्प, राग आदि से मलिन चित्त ही ससार है, निर्विकल्प और प्रभावर चित्त ही निर्वाण है।<sup>६९</sup> साधक को निर्विकल्पात्मक प्रज्ञा तथा करुणा का अभ्यास करना चाहिए। वज्रचर्या में विघ्ननाश के लिए 'पञ्चामृत' तथा 'पञ्चप्रदीप' का भक्षण करना चाहिए। चित्त को कभी क्षुब्ध न होने देना चाहिए। सब कुछ मायामय समझ कर निश्चक चित्त से यथेष्ट भोग करना चाहिए। यह समस्त त्रैधातुक वज्रनाथ ने साधको के सम्भोग एव हित के लिए बनाया है।<sup>७०</sup> प्रज्ञा का परमार्थ रूप शुद्ध और अद्वय है, किन्तु सावृत रूप स्त्रीविग्रह है।<sup>७१</sup> अतः स्त्रियो में किसी प्रकार की हेयता अथवा त्याज्यता न माननी चाहिए। आनन्द के सम्भोग से ही वज्रसत्त्व की सिद्धि होती है।

इन्द्रभूति का कहना है कि अनुत्तर वज्रयान योगतन्त्रो में प्रोक्त है।<sup>७२</sup> यह स्मरणीय है कि बौद्ध तन्त्र चतुर्विध है—क्रियातन्त्र, चर्या०, योग०, अनुत्तरयोग०। वज्रसत्त्व सब जीवों के मन में व्याप्त है। वज्रयानी को निर्विकल्प, निरहकार और निश्चक होना चाहिए। प्रज्ञोपाय के समायोग से पाप-पुण्य का भेद विगलित हो जाता है। भक्ष्याभक्ष्य, पेयापेय, गम्यागम्य आदि का विवेक छोड़ देना चाहिए तथा सब धर्मों को प्रतीत्यसमुत्पन्न, निरात्मक एव मायोपम समझना चाहिए। हिंसा, चोरी, व्यभिचार, मृषावाद आदि कर्मों से नरक प्राप्त होता है, किन्तु योगी उन्हीं से मुक्त हो जाता है। सर्वव्यापी, सर्वज्ञ,

६८—वही, तृतीय परिच्छेद ।

६९—वही, ४.२२-२३ ।

७०—"सम्भोगार्थमिदं सर्वं त्रैधातुकमशेषतः ।

निर्मितं वज्रनाथेन साधकानां हिताय च ॥ (वही, ५.३१)

७१—"प्रज्ञापारमिता सेव्या सर्वथा मुक्तिकाक्षिभिः ।

परमार्थं स्थिता शुद्धा संवृत्या तनुधारिणी ॥

ललनारूपमास्याय सर्वत्रैवव्यवस्थिता ।

अतोऽयं वज्रनाथेन प्रीत्या बाह्यार्थसम्भवा ॥" (वही, ५. २२-२३)

७२—३०—ज्ञानसिद्धि, ("तू वज्रयान वक्ता" में सम्पादित) ।

लोकेश्वर, वज्रधर ही सब मन्त्रों में वर्णित है। गुरुकृपा से ही इस उत्तम तत्त्व की प्राप्ति सम्भव है। गुरु ही त्रिरत्न है। आकाशवत् अलक्षण वज्रज्ञान ही समन्तभद्र, महामुद्रा, धर्मकाय एवं आदर्शज्ञान है। रूप, शब्द आदि विषयों के उपयोग में वज्रयानी को बुद्धपूजा की भावना करनी चाहिए। निर्विकल्पभाव से कामानुकूल कर्म करते हुए वज्रत्व की प्राप्ति होती है।

इन्द्रभूति ने रूपभावना का प्रबल निषेध किया है।<sup>१३</sup> पञ्चस्कन्ध ही पञ्च बुद्ध हैं तथा धातु ही लोचना आदि हैं। अतः सभी प्राणी बुद्ध हैं तथा बुद्धत्व के लिए क्रिया निरर्थक है। बुद्धत्व का रूप अथवा काय से किसी प्रकार का सम्बन्ध सम्भव नहीं है। रूप के समान ही साकार एवं निराकार ज्ञान की कल्पना का भी माध्यमिक रीति से तिरस्कार किया गया है।<sup>१४</sup> निर्विकल्प ज्ञान अथवा निश्चितता भी अस्वीकार्य है। बुद्धज्ञान की निर्विकल्पता इसी में है कि वह अनाभोग (असकल्प) है, उसमें करुणा विचारपूर्वक नहीं है। किन्तु बुद्धज्ञान अज्ञान अथवा मूढता नहीं है।<sup>१५</sup> श्वास-प्रश्वास को भी तत्त्व नहीं माना जा सकता क्योंकि वह भस्त्रागत वायु के तुल्य है।<sup>१६</sup> इन्द्रिय संयोग से उत्पन्न 'महासुख' तत्त्व नहीं है, क्योंकि वह प्रतीत्यसमुत्पन्न और अनित्य है। वास्तविक महासुख स्वसंवेद्य सर्वतायागत ज्ञान है। रागसुख को बुद्धार्पण करके जुगुप्सा के बिना चित्तसौख्य के लिए भोगना विहित है। किन्तु वह पारमार्थिक तत्त्व नहीं है। स्वसंवेद्य भी प्रतिषिद्ध है। सभी तत्त्व मिथ्या कल्पित हैं।

तथागत ज्ञान के लिए बुद्ध वन्दना पाददेशना, पुण्यानुमोदन आदि के अनन्तर बुद्ध-बोधिसत्त्वों का पूजन, बोधिचित्त का उत्पादन तथा समय और स्वर का पालन करना चाहिए। पुण्य और पाप मन से उत्पन्न होते हैं। मन से ही उनकी वृद्धि और विनाश सम्भव है। हिंसा आदि का तन्त्रों में उपदेश तभी मान्य है जब वह करुणा से उत्पन्न हो। लोभ आदि से प्रेरित कर्म अवश्य पापावह हैं।<sup>१७</sup> कृपाप्रेरित योगी के लिए चित्त-साधन में गम्यागम्य विचार तिरस्कार्य है क्योंकि अनादि ससार में कोई भी सम्बन्ध नित्य अथवा अपरिवर्तनीय नहीं है। शुचि अशुचि का भेद भी आपेक्षिक और लौकिक कल्पना है।

७३-ज्ञानसिद्धि, दूसरा परिच्छेद।

७४-वही, तीसरा और चौथा परिच्छेद।

७५-वही, पाँचवाँ परिच्छेद।

७६-वही, छठा परिच्छेद।

७७-वही, पृ० ६२-६५।

तात्त्विक महाज्ञान नित्य स्थित है, किन्तु मोहपट से आवृत मूढों के लिए अप्रकाश है। गुरुकृपा से तथा निरन्तर उपासना से ही वह प्रकाशित हो सकता है। तन्त्र में विचित्र रीति से तत्त्वाभिधान होता है। वैरोचन, लोचना, यमान्तक आदि सब ताथागत ज्ञान के ही गुणाकारभेद से विभिन्न नाम हैं।<sup>१८</sup> मण्डललेखन आदि महायोगी के लिए निषिद्ध है।<sup>१९</sup> चन्द्रमण्डल के समान चित्त प्रकृतिप्रभास्वर है तथा सूर्यरश्मियों के अपगम से क्रमशः सफल होता है।<sup>२०</sup> मृदु, मध्य और अधिमात्र अधिकारियों के लिए साधनभेद निर्दिष्ट है।<sup>२१</sup>

यह विचार्य है कि इन्द्रभूति ने उत्तम अधिकारी अथवा महायोगी के लिए तन्त्र की विविध क्रियाओं को अनुपयोगी कहा है। यही नहीं परमार्थ को नित्य सिद्ध और सर्वथा अपरिच्छिन्न कह कर उन्होंने 'साधन' को भी भ्रान्तिमूलक सूचित किया है। गुरुकृपा एवं बोधि चित्त ही वास्तविक उपाय है, और वे परस्पर तथा परमार्थ से अभिन्न हैं। इस प्रकार के वज्रयान में 'सहजयान' का उन्मेष देखा जा सकता है। 'सहजयान' में किसी प्रकार के तप, नियम, स्नान, उपवास, प्रतिमार्चन आदि को उपयोगी नहीं माना जाता। काय में सब देवताओं का निवास तथा काय को ही आद्य और अन्त्य साधन स्वीकार किया जाता है। सहजसिद्ध के लिए किसी प्रकार का विधিনিषेध भी मान्य न था। सहजयान की अभिव्यक्ति अनेक सिद्धों की वाणी में मिलती है। परवर्ती शैव और वैष्णव मतों पर भी 'सहजयानी' प्रभाव देखा जा सकता है। सहजयान के मूल का चिन्तन करते हुए मैत्रेयनाथ की 'स्वाभाविककाय' स्मरणीय है। सब प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्म कृत्रिम होने के कारण मिथ्या हैं। अकृत्रिम या 'सहज' सत्य नित्यसिद्ध ही हो सकता है। इसके लिए सभी साधन अनुपयोगी हैं, किन्तु कितना ही शुद्ध ज्ञान मार्ग हो साधन का स्वीकार अनिवार्य है। 'जैन' सम्प्रदाय तक में साधन का स्थान है। इसी प्रकार सहजभाव में भी कायाश्रित साधन स्वीकृत है। इसका 'हठयोग' से निकट सम्बन्ध है। सहजयान की रहस्यात्मक एवं गीतात्मक अभिव्यक्ति सिद्धों की वाणी में प्राप्त होती है।<sup>२२</sup> सरहपाद, शवरपाद, लुईपाद आदि के गीतों और दोहों के द्वारा प्रसिद्ध बौद्ध विद्यापीठों में भीमासित अनेक निगूढ दार्शनिक सिद्धान्त साधारण जनता तक एक सुलभ रूप में पहुँचे।

७८-वही, पृ० ७९-८१ ।

७९-वही, पृ० ७८ ।

८०-वही, पृ० ८२ ।

८१-वही, पृ० ९५-९९ ।

८२-द्र०—हरप्रसाद शास्त्री, बौद्ध गान औ दोहा, डा० प्रबोधचन्द्र वागची, दोहाकोश; राहुल सांकृत्यायन, दोहाकोश ।

तिब्बती ग्रन्थों से इनके विषय में विशेष विवरण प्राप्त होता है। किन्तु यह किंवदन्ती-प्रधान है (द्र०—गूनवेदेल, दी गेशिस्ते देर फीरउन्द आख्तिस्गत्साउवरर, भूपेन्द्रनाथ दत्त, मिस्टिक टेल्स आव् लामा तारानाथ)। सरह, अथवा लुईपा को सिद्ध परम्परा का प्रवर्तक कहा गया है तथा उन्हें ७वी, ८ वी या १०वी सदी में रखा गया है, किन्तु इस विषय में काल अथवा क्रम का निर्णय अभी विवादास्पद ही है (द्र०—जे० बी० ओ० आर० एस०, १९२८, पृ० ३४१ पू०, जे० ए० १९३४, पृ० २०९ प्र०, वागची, कौलज्ञाननिर्णय, भूमिका)। इन्द्रभूति के समय से पूर्व ही अनेक बौद्ध तन्त्रों की रचना हो चुकी थी। हेवज्रतन्त्र का ऊपर उल्लेख किया गया है। हेरुक, छण्डमहारेषण, वज्रवाराही, क्रियासमुच्चय, वज्रावली, योगिनीजाल आदि अनेक तन्त्रों की अप्रकाशित पाण्डुलिपियाँ संस्कृत में शेष हैं। साधनमाला की प्राचीनतम पाण्डुलिपि ई० ११६७ की है। इसमें नाना साधनों का ध्यान, मन्त्रादि के साथ संग्रह उपलब्ध होता है, जिनके आविष्कर्ताओं में असग और नागार्जुन, सरहपाद और कुक्कुरीपाद, इन्द्रभूति, अद्वयवज्र और अभयाकरगुप्त आदि के नाम उल्लिखित हैं।

कालचक्रयान का उदय १०वी शताब्दी से पूर्व रखना चाहिए। कालचक्रतन्त्र और उसकी विमलप्रभा टीका इसके प्रमाणभूत ग्रन्थ है। विमलप्रभा के आधार पर नडपाद या नारो-पा ने सेकोदृशटीका लिखी थी। नारो-पा १० वी शती में विक्रमशील के प्रसिद्ध छ द्वारपण्डितों में से एक थे। मञ्जुश्री को इस तन्त्र का प्रवर्तक तथा सुचन्द्र को विमलप्रभा का रचयिता कहा गया है। इस मत में 'कालचक्र' परम देवता का ही आख्यान है। कालचक्र में शून्यता और करुणा सवलित है तथा प्रज्ञात्मक व्यक्ति से वह सहचरित है। दार्शनिकों में प्रसिद्ध अद्वयतत्त्व ही कालचक्र की धारणा में मूर्त रूप पाता है। कालचक्र को आदिबुद्ध कहा गया है। यह स्मरणीय है कि 'आदिबुद्ध' की धारणा सद्धर्म में पहले से विदित थी और असग ने उसका उल्लेख किया है। कारण्डव्यूह में भी उसका उल्लेख है। नाम के अनुकूल कालचक्र के मण्डल का कालतत्त्व से सम्बन्ध निश्चित है। यह उल्लेख्य है कि काल का मण्डलाकार निरूपण प्रकारान्तर से अत्यन्त प्राचीन है। उदाहरण के लिए तैत्तिरीय व आरण्यक का सावित्र चयन द्रष्टव्य है।

**बौद्ध और ब्राह्मण-तन्त्र**—बौद्ध तन्त्रों के उद्गम और विकास में शैव-शक्ति तन्त्रों का प्रभाव निश्चित रूप से स्वीकार करना चाहिए। निश्वासतत्त्वसहिता की एक पाण्डुलिपि ८वी शती से चली आ रही है जिसमें १८ शिवशास्त्रों का नामोल्लेख है। पारमेश्वरतन्त्र की एक पाण्डुलिपि ९ वी शताब्दी की है, किरणतन्त्र की १० वी शताब्दी की, ११ वी और १२ वी सदियों से और अनेक तान्त्रिक संहिताओं की

पाण्डुलिपियाँ प्राप्त होती हैं। ९ वीं शती के प्रारम्भ में सुदूर कम्बुज में इस तान्त्रिक साहित्य का एकदेश प्रवेशित हुआ<sup>८३</sup>। यह स्पष्ट है कि ७वीं ८वीं शताब्दियों तक शैव-शाक्त-तन्त्रों का पूर्ण विकास हो चुका था। इसी समय से बौद्ध तन्त्रों का विशेष विकास प्रारम्भ होता है। अतः काल की दृष्टि से शैव तान्त्रिक परम्परा बौद्ध तान्त्रिक परम्परा से प्राचीन होती है। यह भी स्मरणीय है कि तान्त्रिक धर्म के उपासनात्मक होने के कारण उसमें किसी-न-किसी प्रकार से ईश्वरवाद अन्तर्निहित है, जो कि मूल बौद्ध धर्म के अनुकूल नहीं है। मूलतः आगमिक परम्परा से प्रभावित होने पर भी बौद्ध तन्त्रों ने शैव-शक्ति तन्त्रों को कालान्तर में प्रभावित किया। इस प्रसंग में तारा की उपासना उल्लेखनीय है। प्रारम्भ में बौद्ध देवी होते हुए भी पीछे तारा को 'महाविद्याओं' में स्वीकार किया गया।

बौद्ध और ब्राह्मण तन्त्रों के समान तत्त्व विविध हैं—गुरु का महत्त्व, दीक्षा, अभिषेक, मन्त्र, मण्डल, चक्र, मुद्रा, नाडी, शक्ति-साहचर्य आदि। बौद्ध तन्त्रों का आचार प्रायः 'वामाचार' के सदृश है। 'मालतीमाधव' से बौद्धों का कापालिकों से अभेद अथवा निकट सम्बन्ध सूचित होता है।

प्राचीन हीनयान की कट्टर भिक्षुचर्या से वज्रयान की वज्रचर्या सुदूर है। इस आश्चर्यजनक परिवर्तन का उचित कारण होना चाहिए। इसे भिक्षु-जीवन का समृद्धि-जनित अथवा स्वाभाविक ह्रास एवं पतनमात्र कहना अथवा अनार्य प्रभाव का परिणाम मानना सन्तोषजनक नहीं प्रतीत होता। तान्त्रिक साधना का व्यावहारिक यथार्थ आदर्शच्युत अथवा दुरुपयुक्त हो सकता था—और इसके निश्चित संकेत प्राप्त होते हैं—किन्तु तान्त्रिक साधना का आदर्श ही प्राचीन आदर्श से विदूर है। भेद निर्वाण रूप लक्ष्य में नहीं है, किन्तु उसके योग्य साधन के अवधारण में है। प्राचीन यान में तृष्णाक्षय के लिए स्वाभाविक सुख की इच्छाओं का दमन तथा उनके दोषों का चिन्तन विहित है। महायान में अपनी इच्छाओं से संघर्ष के स्थान पर दूसरों की सेवा को महत्त्व दिया गया है, तथा वितृष्णता को करुणा में पदच्युत कर दिया है। वज्रयान में स्वाभाविक प्रवृत्तियों का बलवत् दमन दोषावह माना गया है। इस प्रकार के दमन से इच्छाओं की वास्तविक निवृत्ति नहीं होती प्रत्युत् उनमें एक आन्तरालिक भाव तथा पतन की आशंका उत्पन्न हो जाती है<sup>८४</sup>। केवल बाह्य सयम अथवा इन्द्रियनिरोध या कर्मत्याग से

८३-द्र०—दागची, स्टडीज इन दि तन्त्र, पृ० ३ प्र०।

८४-तु०—चित्तविशुद्धिप्रकरण (सं० पटेल) १२७-२९ (पृ० ९)।



अन्तर्वर्ती राग या तृष्णा का क्षय असम्भव है<sup>५५</sup>। दूसरी ओर, दृष्टिभेद से सभी कर्म उपासनात्मक एवं दिव्यता के सम्पादक हो उठते हैं। इस प्रकार की जीवनव्यापी साधना के बिना मनुष्य की अभीप्सित पूर्ण सिद्धि असम्भव है। यह न स्थूल भोग का मार्ग है, न दुष्प्राप्य छोड़े त्याग का, अपितु मनुष्य के स्वभावनिहित धर्म का अनिवार्य प्रकाश।

दार्शनिक संघर्ष—प्राचीन बौद्ध निकायो अथवा आगमो से विदित होता है कि तथागत के समय में अनेक ब्राह्मण और श्रमण दार्शनिक वाद प्रचलित थे जिनका उन्होंने प्रतिपेक्ष किया। निर्ग्रन्थ मत को छोड़कर ये वाद परवर्ती काल में लुप्त हो गये तथा इनका अपना साहित्य अवशेष नहीं है। दूसरी ओर परवर्ती काल में प्रचलित सांख्य, वेदान्त आदि दार्शनिक प्रस्थानों का इस प्राचीन बौद्ध साहित्य में निश्चित उल्लेख तक प्राप्त नहीं होता। वस्तुतः उस समय वेदान्त एक पृथक् दर्शनशास्त्र के रूप में विद्यमान न होकर उपनिषदों की विभिन्न विद्याओं एवं असमन्वित अभिमतों के रूप में विप्रकीर्ण था। औपनिषद वेदान्त ने एक व्यवस्थित दर्शन का रूप सर्वप्रथम बादरायण के ब्रह्मसूत्रों की रचना के द्वारा प्राप्त किया। किन्तु उस समय तक बौद्धों में अनेक दार्शनिक प्रभेद उत्पन्न हो गये थे<sup>५६</sup> जिनका बादरायण ने उल्लेख तथा खण्डन किया है। सांख्यदर्शन भी तथागत के समय में कदाचित् एक गूढ़ आध्यात्मिक परम्परा के रूप में था, परवर्ती काल के समान सुविदित दर्शनशास्त्र के रूप में नहीं। योग-दर्शन के विषय में तो यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है। मीमांसा, न्याय अथवा वैशेषिक शास्त्रों का उस समय तक जन्म नहीं हुआ था और न भागवत अथवा शैव सम्प्रदायों ने किसी रीतिवद्ध दर्शन का प्रतिपादन किया था। तथागत ने सामान्यतः शाश्वतवाद, उच्छेदवाद एवं प्रचलित आत्मवाद का निराकरण किया। इस निराकरण की रीति में माध्यमिक तर्क की छाया आभासित होती है। परमार्थ सत्य दोनों अन्तों के परे है। किसी एक अन्त को मान लेने पर आर्य-सत्य निरर्थक हो जायेगा। कालान्तर में बौद्ध सघ अनेक सम्प्रदायों में विभक्त हो गया तथा उन सम्प्रदायों के पारस्परिक विचार-संघर्ष से बुद्ध-देशित तत्त्वों का अनेकधा दार्शनिक परिष्कार सिद्ध हुआ। कथावस्तु और अभिधर्म-महा-विभाषा प्राचीन बौद्ध सम्प्रदायों के दार्शनिक विवाद को प्रदर्शित करते हैं। जहाँ एक ओर धार्मिक आध्यात्मिक दृष्टि से अर्हत् और बुद्ध-विषयक विवाद महायान के जन्म

८५-तु०—गीता, २.५९।

८६-पाणिनि के द्वारा उल्लिखित पाराशर्य के भिक्षुसूत्र स्पष्ट ही ब्रह्मसूत्र नहीं हो सकते क्योंकि बादरायण ने जिन अन्य सम्प्रदायों और मतों का उल्लेख किया है वे ई० पू० पाँचवीं शताब्दी में विकसित नहीं हुए थे।

के लिए महत्त्वपूर्ण थे, वही दूसरी ओर पुद्गल-विषयक तथा 'धर्म'-विषयक विवाद दार्शनिक-तार्किक विकास के लिए पोषक सिद्ध हुए। इस विकास के परिणाम-स्वरूप बौद्धों के प्रसिद्ध सिद्धान्त पुद्गल-नैरात्म्य अथवा अनात्मवाद एवं क्षणभगवाद का युक्ति-युक्त प्रतिपादन हुआ। दूसरी ओर महायान के विकास से धर्म-नैरात्म्य अथवा शून्यता का सिद्धान्त आविष्कृत तथा माध्यमिकों के द्वारा तार्किक रीति से प्रतिपादित हुआ। प्रायः इसी समय न्याय-सूत्रों में तथा ब्रह्मसूत्रों में बौद्ध दर्शन का खण्डन मिलता है। नागार्जुन तथा आर्यदेव में भी अनेक बौद्धेतर दार्शनिक मतों का विशेषतः न्याय, सांख्य और वैशेषिक का तार्किक निराकरण उपलब्ध होता है। इन माध्यमिक आचार्यों की कृतियों से यह भी ज्ञात होता है कि उनके मत का इस समय अन्यत्र युक्तिपूर्वक प्रतिपेक्ष किया जा रहा था। विग्रहव्यावर्तनी तथा न्याय-सूत्रों की प्रमाणसामान्य-परीक्षा विशेष रूप से तुलनीय है। तीसरी से पाचवीं शताब्दी में योगाचार-विज्ञानवाद का दर्शन के रूप में आविर्भाव हुआ तथा इसी युग में बौद्ध दर्शन का मीमांसा-भाष्यकार शबरस्वामी तथा न्यायभाष्यकार पक्षिलस्वामी के द्वारा खण्डन मिलता है। पाँचवीं शताब्दी से सातवीं शताब्दी के बीच में दार्शनिक संघर्ष का चरम उत्कर्ष हुआ। एक ओर बौद्धों के अभ्यन्तर सौत्रान्तिकों और माध्यमिकों ने विज्ञानवाद का खण्डन किया, दूसरी ओर दिङ्नाग ने वात्स्यायन का तथा उद्योतकर ने वसुवन्धु और दिङ्नाग का खण्डन किया। प्रायः इसी समय में कुमारिल ने मीमांसा की ओर से विज्ञानवाद और शून्यवाद का निराकरण किया। इस खण्डन-मण्डन के प्रसंग में बौद्ध न्याय का विशिष्ट विकास हुआ तथा अपोहवाद आदि बौद्ध तार्किक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया। आठवीं शताब्दी में शान्तिरक्षित ने बौद्धेतर दर्शनों का विस्तृत खण्डन किया। दूसरी ओर जहा गौडपाद ने बौद्ध सिद्धान्तों का अद्वैत वेदान्त से समन्वय किया था, उनके प्रशिष्य शकराचार्य ने बौद्धों का तर्क-कर्कश तिरस्कार किया। नवीं और दसवीं शताब्दियों में वाचस्पतिमिश्र, उदयनाचार्य तथा जयन्त भट्ट ने बौद्ध मत की तीक्ष्ण आलोचना की। बौद्धों की ओर से धर्मोत्तर, रत्नकीर्ति, रत्नाकर शान्ति, आदि आचार्यों ने बौद्धेतर मतों का प्रत्यालोचन किया। इस परवर्ती बौद्ध तार्किक साहित्य का लेशमात्र ही मूल में उपलब्ध है। ११ वीं और १२ वीं शताब्दियों में भारतीय बौद्ध धर्म के पतन के साथ उसका अधिकांश साहित्य भी लुप्त हो गया तथा न्याय दर्शन ने भी बौद्धों से मुक्ति पाकर विशुद्ध तर्क-शास्त्र की ओर करवट बदली। यह कहना कि कुमारिल, शकर, वाचस्पति अथवा उदयन की युक्तियों से बौद्ध दर्शन निराकृत हो गया, वस्तुतः धर्मकीर्ति, शान्ति-रक्षित, कमलशील, रत्नकीर्ति आदि की अवहेलना होगी।

न्याय-सूत्रों में—न्याय-सूत्रों में क्षणभंग, सर्वपृथक्त्व, सर्वशून्यता तथा बाह्यार्थ-निराकरण का खण्डन मिलता है, जो कि बौद्ध सिद्धान्त है। क्षणभगवाद इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है। सब व्यक्ति-पदार्थ क्षणिक हैं क्योंकि शरीर आदि में अवयवों के उपचय और अपचय के प्रवाह के द्वारा व्यक्तियों का उत्पाद और निरोध देखा जाता है। इसके विरोध में नैयायिक का कहना है कि यह नियम असिद्ध है। शिला, स्फटिक आदि में इस प्रकार का उपचय और अपचय नहीं माना जा सकता। क्षणिक-वादी की युक्ति है कि विनाश अकारण तथा निरन्वय होता है। इसके उत्तर में नैयायिक का कहना है कि उत्पत्ति और विनाश दोनों के कारण उपलब्ध होते हैं। बौद्धों के अनुसार सब धर्म पृथक्-पृथक् सत्तावान् हैं। प्रत्येक का लक्षण भी पृथक् है। घट-पट आदि शब्द समूहवाची हैं। इसके खण्डन में नैयायिक का कहना है कि समूह की सिद्धि भी एकत्व की सिद्धि के बिना नहीं होती। शून्यवादी का कहना है कि घट, पट आदि सब पदार्थों का अभाव है क्योंकि उन पदार्थों में इतरेतर का अभाव सिद्ध होता है। उसके खण्डन में अक्षपाद का कहना है कि प्रत्येक पदार्थ का अपना स्वभाव सिद्ध है। घट कहने से पट कट आदि का अभाव ही सूचित नहीं होता, अपितु घटत्व-विशिष्ट-घट-द्रव्य प्रतीत होता है। इसके उत्तर में शून्यवादी का तर्क है कि पदार्थों का स्वभाव परमार्थतः असिद्ध है क्योंकि व्यवहार-प्रतीत स्वभाव आपेक्षिक होता है। ह्रस्व की अपेक्षा दीर्घ की कल्पना की जाती है दीर्घ की अपेक्षा ह्रस्व की। इनका वस्तुतः स्व-भाव नहीं माना जा सकता। ऐसे ही घट आदि की अपेक्षा पट की सिद्धि होती है, पट आदि की अपेक्षा घट की। इसके प्रत्युत्तर में अक्षपाद का कहना है कि यह उक्ति स्वविरुद्ध है। वस्तुतः अपेक्षा और अनपेक्षा में द्रव्य-भेद नहीं होता। अपेक्षा से केवल विशेष अथवा अतिशय का ग्रहण होता है। यह अवधेय है कि शून्यवाद में अपेक्षा के सत्तापरक और ज्ञानपरक अर्थों का विवेक नहीं किया जाता। पक्षिलस्वामी ने समस्त शून्यवाद को ही व्याघात से दूषित बताया है। प्रतिज्ञा-वाक्य में उद्देश्य और विधेय के द्योतक पदों का व्याघात है। पुनश्च यदि हेतु का अभाव है तो प्रतिज्ञा असिद्ध है, और यदि प्रतिज्ञा सिद्ध है तो हेतु का अभाव नहीं। बाह्यार्थ के निराकरण के लिए बौद्ध युक्ति यह है कि पदार्थों की बुद्धि के द्वारा विवेचना करने पर उनके याथात्म्य की उपलब्धि नहीं होती, जैसे तन्तुओं के खींच लेने पर पट की सत्ता की प्रतीति नहीं रहती। इसके उत्तर में अक्षपाद का कहना है कि यदि पदार्थों का विवेचन सच है तो उनकी अनुपलब्धि नहीं कही जा सकती और यदि उनकी अनुपलब्धि है तो उनका विवेचन नहीं हो सकता। पुनश्च पदार्थों की सत्ता अथवा असत्ता प्रमाणों से उपलब्ध होती है। यदि प्रमाण असत्

हैं तो पदार्थों का असत्त्व असिद्ध हो जाता है।<sup>८७</sup> इस पर बौद्धों का उत्तर है कि प्रमाण और प्रमेय की कल्पना ऐसी ही है जैसे कि स्वप्न अथवा गन्धर्वनगर की।<sup>८८</sup> अक्षपाद का प्रत्युत्तर है कि जागरित की स्वप्नतुल्यता असिद्ध है। स्वयं स्वप्न की कल्पना जागरित की अपेक्षा रखती है। भ्रान्ति में सर्वत्र वास्तविक और यथार्थ उपलब्ध आश्रय स्वीकार्य है। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि नैयायिक भ्रान्ति को अन्यथाख्याति मानते हैं। पुनश्च मिथ्या-ज्ञान में न केवल आश्रय का याथार्थ्य अपितु स्वयं मिथ्या-ज्ञान की सत्ता भी स्वीकार करनी होगी। फलतः यह मानना ठीक नहीं है कि सब कुछ निरूपाख्य एव निरात्मक है। यह विचारणीय है कि बाह्यार्थ-भग के इस निराकरण में माध्यमिक और योगाचार का स्पष्ट भेद सकेतित नहीं है। वात्स्यायन ने अपने भाष्य में इसे सर्वा-निरूपाख्यता अथवा सर्वनिरात्मकता का निरास बताया है।

**ब्रह्मसूत्रों में—**ब्रह्मसूत्रों में सर्वास्तिवाद तथा योगाचार का खण्डन किया गया है<sup>८९</sup>। यहाँ भी योगाचार और माध्यमिक का भेद उल्लासित नहीं है। आत्मा के अभाव में बौद्ध आचार्य पुरुष को समुदाय मानते हैं। बादरायण का कहना है कि इस प्रकार का संघात अनुपपन्न है। प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा भी अविद्या आदि की उत्पत्ति मात्र सिद्ध होती है। उनके संघात का कोई निमित्त प्रस्तुत नहीं होता है। यही नहीं, क्षण-भंग और हेतु-फल-भाव परस्पर विरुद्ध हैं, क्योंकि उत्तर-क्षण की उत्पत्ति के समय पूर्व-क्षण निरुद्ध हो जाता है। यदि कारण के निरुद्ध होने पर भी कार्य की उत्पत्ति मानी जाय तो कार्य की उत्पत्ति को वस्तुतः अकारण मानना होगा। इस प्रकार बौद्धों के सस्कृत पदार्थ निराकृत हो जाते हैं। उनके असस्कृत धर्मों पर बादरायण का कहना है कि प्रतिसंख्या-निरोध और अप्रतिसंख्या-निरोध की प्राप्ति दुर्वोध है, क्योंकि इन निरोधों की प्राप्ति जिस चित्त सन्तान को होगी उसका अविच्छेद कल्पनीय होगा जो निरोध के साथ असमञ्जस है। यदि प्रतिसंख्यानिरोध के अन्तर्भूत निरोध को ज्ञान-जन्य माना जाय तो निहंतुक विनाश की प्रतिज्ञा क्षुब्ध हो जायेगी। दूसरी ओर यदि प्रतिसंख्या-निरोध को स्वतः प्राप्त माना जाय तो ज्ञान का उपदेश व्यर्थ हो जायेगा। ऐसे ही व्यावर्तक

८७-तु०—न्यायसूत्र २.१.१३-१४—सब प्रमाण प्रतिषिद्ध होने पर प्रतिषेध अनुपपन्न हो जाता है। प्रतिषेध प्रामाणिक होने पर सब प्रमाण प्रतिषिद्ध नहीं रहते।

८८-तु०—नागार्जुन, विग्रहव्यावर्तनी।

८९-ब्र० सू० २.२.१८ प्र०।

के अभाव में आकाश की असंस्कृत-धर्म स्वीकार करना भी अनुपपन्न है। क्षण-भंग तथा नैरात्म्य के स्वीकार से स्मृति असम्भव हो जाती है। बाह्य पदार्थों का बौद्धानुमत खण्डन प्रमाण-विरुद्ध है क्योंकि बाह्य पदार्थ उपलब्ध होते हैं। जागरित को स्वप्न-तुल्य भी नहीं माना जा सकता है। आलस्य-विज्ञान की सत्ता भी अप्रामाणिक है तथा क्षणिकता के स्वीकार के विरुद्ध है।

न्यायसूत्रों और ब्रह्मसूत्रों के इन विवेचनों की तुलना से यह प्रकट होता है कि न्याय-सूत्रों का बौद्ध दर्शन से परिचय अपेक्षाकृत कम है। यह न्यायसूत्रों की प्राचीनता का द्योतक हो सकता है। दोनों में ही योगाचार और माध्यमिक का भेद नहीं किया गया है, और दोनों में ही बाह्यार्थ भग के निरास में प्रायः वही युक्तियाँ दी गयी हैं। बादरायण ने सर्वास्तिवादियों के तीन असंस्कृत धर्मों से अपना परिचय प्रकट किया है, और सम्भवतः आलस्य-विज्ञान से भी।

उद्योतकर—उद्योतकर का कहना है कि आत्म-विषयक विवाद आत्मा के अस्तित्व के विषय में न होकर उसके विशिष्ट स्वरूप विषय में ही हो सकता है<sup>१०</sup>। बौद्धसूत्रों में भी रूप, वेदना, संस्कार आदि स्कन्धों में ही आत्मा का निषेध मिलता है। इसे आत्मा की सामान्य-सत्ता का निषेध न मान कर उसके विशेष-स्वरूप का ही निषेध मानना चाहिए। बौद्धों के प्रसिद्ध भारहृरसूत्र का उद्धरण देकर उद्योतकर यह भी सिद्ध करते हैं कि बौद्धागम में भी आत्मा की सामान्य-सत्ता का अभ्युपगम प्राप्त होता है।

बौद्धों की ओर से नैरात्म्य के समर्थन में उद्योतकर दो अनुमान प्रस्तुत करते हैं। (१) 'नास्त्यात्मा अजातत्वात् शशविषाणवत्' अर्थात् अनुत्पन्न होने के कारण आत्मा शश-विषाण के समान अविद्यमान है। (२) 'नास्त्यात्माऽनुपलब्धे' अर्थात् आत्मा नहीं है, क्योंकि उसकी उपलब्धि नहीं होती। ऐतिहासिक दृष्टि से दूसरा अनुमान प्राचीन है। कथावस्तु में पुद्गलवादियों के विरोध में यही प्रधान तर्क है। इसके उत्तर में उद्योतकर का कहना है कि बौद्ध अनुमान में हेतु असिद्ध एवं संदिग्ध है। आत्मा अह-प्रतीति के विषय के रूप में प्रत्यक्ष है। अनुमान तथा आगम से भी उसकी उपलब्धि होती है। प्रथम अनुमान में यदि अजातत्व हेतु आत्मा का जन्माभाव सूचित करता है तो असिद्ध है, क्योंकि आत्मा जन्मवान् है। पक्षान्तर में यदि अजातत्व का अर्थ अकारणत्व किया जाय तो वह हेतु विरुद्ध होगा क्योंकि आत्मा के असत्त्व के स्थान पर तब वह आत्मा का नित्यत्व सिद्ध करेगा।

क्षण-भग के पक्ष में अनेक युक्तियों का उल्लेख कर उद्योतकर ने उनका खण्डन किया है। बौद्धों के लिए प्रत्येक वस्तु स्वभावतः विनाशी है, अतः विनाश के लिए कारण अथवा विलम्ब की अपेक्षा न होने से विनाश को उत्पत्ति के समनन्तर मानना चाहिए। उद्योतकर का कहना है कि अकारणता का अर्थ बौद्धों के लिए नित्यत्व अथवा असत्त्व होता है। पहले अर्थ में विनाश नित्य हो जायगा, और अतएव विनाश और उत्पत्ति की साथ अवस्थिति माननी होगी। दूसरे अर्थ में विनाश के असत्त्व से सर्व-नित्यत्व सिद्ध हो जायगा। वस्तुतः क्षणिकवादी से यह पूछना चाहिए कि क्षणिकत्व क्या विनाशित्व को द्योतित करता है, अथवा आशुविनाशित्व को, अथवा उत्पन्न-प्रध्व-सित्व को, अथवा उत्पन्न-विनाशित्व को? पहले पक्ष में सिद्ध-साधन प्राप्त होता है, दूसरे में विशेषण सिद्धान्त का विरोधी हो जाता है, तीसरे में यदि उत्पत्ति और विनाश को समकालीन माना जाय तो अनुत्पन्न को उत्पत्ति के समान अनुत्पन्न का विनाश भी प्राप्त होगा। उत्पन्न होने के अनन्तर विनाश मानने पर जैसे कादाचित्क क्रियारूप उत्पत्ति को सकारण माना जाता है ऐसे ही विनाश को सकारण मानना होगा।<sup>११</sup>

उद्योतकर क्षणिकवादी से प्रश्न करते हैं—क्षणिक का क्या अर्थ है? यदि क्षणिक को क्षयवान् माना जाय तो यह मानना होगा कि क्षय के पूर्व क्षयवान् की सत्ता है, जो विरुद्ध है। यदि समनन्तर क्षय से विशिष्ट सत्ता को क्षणिक कहा जाय, तो भी असम्भव है, क्योंकि जिस समय सत्ता है उस समय क्षय नहीं है और जिस समय क्षय है, उस समय सत्ता नहीं है। यदि क्षणिक का अर्थ क्षण रूप काल से अविच्छिन्न सत्ता मानी जाय तो सिद्धान्त-विरोध उपस्थित होता है क्योंकि बौद्धों के अनुसार काल सज्ञामात्र है। नाममात्र किसी वस्तु का विशेषण नहीं हो सकता। अथच, क्षणिकत्व की प्रतिज्ञा करने पर कोई दृष्टान्त ही नहीं मिल सकता क्योंकि प्रदीप आदि का दृष्टान्त असिद्ध है।

**कुमारिल**—कुमारिल का कहना है कि योगाचार अर्थशून्य विज्ञान को मानते हैं, माध्यमिक विज्ञान को भी शून्य मानते हैं<sup>१२</sup>। बाह्यार्थ की शून्यता दोनों को ही मान्य है। इसीलिए भाष्यकार (=शबर) ने बाह्यार्थ की स्थापना के लिए यत्न किया है जिससे दोनों ही बौद्ध मत एक साथ निराकृत हो जायें। सम्भवतः अक्षपाद और वाद-रायण का भी यही अभिप्राय था।

११-न्यायवार्तिक, पृ० ४१५।

१२-३०—श्लोकवार्तिक में निरालम्बनवाद एव शून्यवाद के प्रकरण।

बाह्यार्थ के निराकरण के लिए बौद्धों ने दो प्रकार की युक्तियाँ दी हैं। एक ओर उन्होंने प्रमेय की परीक्षा कर यह सिद्ध किया है कि ज्ञान का आलम्बन न परमाणु हो सकता है न परमाणु-समूह। इस प्रकार की प्रमेय-परीक्षा वनुबन्धु की विशतिका में विस्तारित है तथा इसका मूल माध्यमिक आलोचना में मानना चाहिए। दूसरी ओर प्रमाण-परीक्षा में भी यही निष्कर्ष प्राप्त किया गया है। इसमें ज्ञान को निरालम्बन सिद्ध करने के लिए दो मुख्य अनुमान प्रस्तावित किये गये हैं—(१) जागरित बोध बोध होने के कारण स्वप्नवत् आलम्बनहीन है, (२) बोध और उसका विषय साथ उपलब्ध होने के कारण अभिन्न है तथा उनमें भेद की प्रतीति भ्रान्त है। इनमें पहला अनुमान प्राचीन है, दूसरे का परिष्कार और विकास दिङ्नाग तथा बर्मकीर्ति के युग में हुआ। आलम्बन के अभाव में बोधवैचित्र्य समझाने के लिए विज्ञानवादी 'वासना' के सिद्धान्त का सहारा लेते थे।

कुमारिल ने प्रमाण-परीक्षा की ओर ही ध्यान दिया है। प्रत्यक्षत्व को हेतु बनाकर निरालम्बनत्व सिद्ध करने के प्रयत्न में एक ओर प्रत्यक्ष-विरोध होता है, दूसरी ओर दृष्टान्त की प्राप्ति नहीं होती। जागरित अवस्था के प्रत्यक्ष में बाह्य पदार्थों की सुपरिनिश्चित प्रतीति होती है जिसके तिरस्कार के लिए पर्याप्त प्रबल वाचक उपलब्ध नहीं होना। स्वप्न का दृष्टान्त ठीक नहीं है क्योंकि प्रतीतिमात्र में आलम्बन होता है, स्वप्न में भी, भ्रान्ति में भी। असत्प्रतीति में आलम्बन का अभाव नहीं होता, किन्तु देश-काल का विपरिवर्तन होता है। जहाँ बौद्ध अशेष ज्ञान को निरालम्बन मानते हैं, मीमांसक अशेष ज्ञान को आलम्बन।

'महोपलम्भ नियम' का सहारा लेकर बौद्धों का कहना है कि प्रत्यक्ष-विरोध को उपस्थित करना अपार्यक है क्योंकि प्रत्यक्ष में ग्राह्य अग आन्तरमात्र होता है, तदतिरिक्त बाह्य वस्तु नहीं। जेय आकार को वस्तुगत मानने पर ज्ञान का उससे सम्बन्ध टूट जायेगा। अतएव आकार को ज्ञानगत मान कर ग्राह्य-ग्राहक भेद को ज्ञान के अन्यन्तर स्वीकार करना चाहिए। इसके विरोध में कुमारिल का कहना है कि ज्ञान और जेय का सम्बन्ध प्रकाशक और प्रकाश्य के समान भेदमूलक है। जिस समय विषय का ग्रहण होता है उस समय ज्ञान का ग्रहण नहीं होता। जिस समय एक ज्ञान ने दूसरे ज्ञान का ग्रहण होता है उस समय विषय जेय नहीं होता। यदि ग्राह्य और ग्राहक का अभेद होता तो उनका समकालिक ग्रहण होता जबकि यद्यर्थ विपरीत है। यहाँ भी बौद्ध और मीमांसक मतों में मौलिक भेद है। विज्ञानवादी ज्ञान को स्वप्रकाश मानते हैं, जिसमें कुमारिल सहमत नहीं हैं।

विज्ञानवाद के विरुद्ध कुमारिल की एक बड़ी आपत्ति यह है कि वह व्यवहारविरोधी है। यदि विना आलम्बन के ही ज्ञान उद्भासित होता है तो सत्य और मिथ्या का भेद ही विलीन हो जायगा तथा पुरुषार्थी के अभाव में प्रवृत्ति और निवृत्ति, शास्त्र और वाद, सभी निराश्रय हो जायेंगे। वासना का भी व्यवहार को नियामक नहीं बताया जा सकता क्योंकि बाह्य आलम्बन के अभाव में वासना की उत्पत्ति ही नहीं होगी।

इस व्यवहारविषयक आपत्ति के परिहार में बौद्धों का कहना है कि सत्य द्विविध है—संवृति और परमार्थ। बाह्य जगत् की सावृत सत्ता से ही व्यवहार की सिद्धि हो जायगी, वस्तुतः जागतिक व्यवहार परमार्थ पर आश्रित न होकर उसके अज्ञान पर आश्रित है। इसीलिए शास्त्र आदि आवश्यक है। दिङ्नाग की उक्ति है कि समस्त प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार बुद्ध्यारूढ धर्म और धर्मी से सिद्ध होता है, उसके लिए उनका पारमार्थिक सत्यासत्य अनपेक्षित है। कुमारिल इस परिहार को नहीं मानते। उनका कहना है कि संवृति-सत्य की कल्पना निस्सार है। 'सत्य है तो संवृत्ति कैसे, मिथ्या है तो सत्यता कैसे?' संवृति और परमार्थ का भेद सत्य और असत्य के मध्य में एक तृतीय वस्तु की विमूढ कल्पना है।

**शंकर**—श्रीशंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में बौद्धों के तीन सम्प्रदायों का उल्लेख किया है—सर्वास्तिवाद, विज्ञानवाद, शून्यवाद। सर्वास्तिवादी बाह्य और आन्तर वस्तु की सत्ता मानते हैं तथा उसे चतुर्विध बताते हैं—भूत और भौतिक, चित्त और चैत। पृथ्वी धातु आदि भूत हैं। रूप आदि तथा चक्षु आदि भौतिक हैं। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु परमाणु-सघात हैं। इनके परमाणु क्रमशः कठिन, स्निग्ध, उष्ण, और चलनात्मक हैं। चित्त और चैत में पाँच स्कन्ध सगृहीत हैं। ये भी सहित होकर व्यवहारास्पद बनते हैं।

इसके खण्डन में शंकर का कहना है कि ये दोनों प्रकार के समुदाय अनुपपन्न हैं क्योंकि समुदायी अचेतन हैं। चित्त का व्यापार भी समुदायसिद्धि के अधीन है। कोई चेतन भोक्ता या प्रशासिता, या स्थिर सहन्ता स्वीकार नहीं किया गया है। अतएव स्कन्ध-सघात की प्रवृत्ति को निरपेक्ष मानना होगा। ऐसी स्थिति में उनकी प्रवृत्ति का विराम ही नहीं होगा। आल्यविज्ञान की सत्ता स्वीकार करने से भी काम न चलेगा क्योंकि उसे स्थिर मानने पर आत्मा का स्वीकार हो जायेगा, क्षणिक मानने पर वह सहन्ता न हो पायेगा। अथवा, स्कन्धों की क्षणिकता के स्वीकार से उन्हें निर्व्यापार मानना होगा और अतः उनकी प्रवृत्ति भी अनुपपन्न है। इस प्रकार न समुदाय सम्भव है, न तदाश्रित लोकयात्रा।



यह कहा जा सकता है कि अविद्या आदि द्वादश निदानों के परस्पर निमित्त-नैमित्तिक-भाव से सघात उपपन्न है, किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद से निदानों की उत्पत्तिमात्र सिद्ध होती है, सघात नहीं। सघात की उत्पत्ति के लिए निमित्त चाहिए जो कि भोक्तृरहित क्षणिक अणुओं के स्वीकार में असम्भव है। यदि सघातों की अनादि सन्तति मानी जाय तो उसमें एक सघात से दूसरे की उत्पत्ति या नियम से सदृश होगी या अनियम से सदृश या विसदृश। पहले विकल्प में सन्तान का जाति-भेद न होगा, दूसरे में एक जाति के अन्दर भी व्यक्तित्व सिद्ध न हो पायेगा। पुनश्च, स्थिर भोक्ता के अभाव में भोग भोगार्थ होगा, मोक्ष मोक्षार्थ। अतएव न भोग प्रार्थनीय होगा, न मोक्ष।

यही नहीं, क्षणभंग मानने पर कार्यकारण-भाव ही सिद्ध न होगा। पूर्वक्षण को निरुद्ध मानने पर उत्तर क्षण को उत्पन्न करने के लिए केवल अभाव रह जायगा। यदि सत्तायुक्त पूर्व क्षण को कारण माना जाय तो उसमें क्रिया और अतएव क्षणान्तर-सम्बन्ध मानना होगा। यदि उसकी सत्ता को क्रिया से अभिन्न माना जाय तो भी अनुपपत्ति रह जाती है क्योंकि तब यह बताना होगा कि कारण के स्वभाव से स्पृष्ट कार्य की उत्पत्ति किस प्रकार होगी? यदि कारण से कार्य को उपरक्त माना जाय तो कारण की क्षणिकता तिरस्कृत हो जाती है। और यदि कार्य के स्वभाव को कारण से अछूता माना जाय तो किसी भी कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न हो जायेगा। अपिच, उत्पाद, और निरोध वस्तु का स्वरूप माने जा सकते हैं, या उसकी अवस्थान्तर, अथवा वस्त्वन्तर। पहली कल्पना में 'वस्तु', 'उत्पाद', एवं 'निरोध' को पर्याय मानना होगा। दूसरी में अवस्थाभेद मानने पर क्षणिकत्व छोड़ना होगा। तीसरी में वस्तु शाश्वत हो जायगी। यदि वस्तु का दर्शन और अदर्शन ही उसका उत्पाद और निरोध माना जाय तो भी वस्तु शाश्वत हो जायगी क्योंकि दर्शन और अदर्शन द्रष्टा के धर्म हैं, न कि दृश्यवस्तु के। क्षणिकता के स्वीकार से स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञान असम्भव हो जायेंगे क्योंकि इनके लिए पूर्वकालीन दर्शन और उसके उत्तरकालीन स्मरण के क्षणों में अभिन्न विषयी तथा अभिन्न विषय अपेक्षित हैं।

विज्ञानवादी के लिए समस्त प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार आन्तरिक है तथा बुद्धि-समाख्य रूप से ही उपपन्न है। ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य पदार्थों की सत्ता असम्भव है क्योंकि बाह्य अर्थ परमाणु होंगे या परमाणु-समूह। परमाणुओं को स्पष्ट ही स्तम्भ आदि की प्रतीति का आलम्बन नहीं माना जा सकता। दूसरी ओर स्तम्भ आदि को परमाणु-समूह भी नहीं माना जा सकता क्योंकि समूह को परमाणुओं से न भिन्न निरूपित किया जा सकता है, न अभिन्न। इसी प्रकार जाति आदि भी प्रत्यारव्येय हैं।

पुनश्च ज्ञान से घट, पट आदि विशिष्ट विषय प्रकाशित होते हैं। अपने विषय के चुनाव में ज्ञान की यह विशेषणरकता ज्ञान और विषय के सामरूप्य के बिना समझ में नहीं आ सकती। इस सारूप्य के मानने पर ज्ञेय आकार को ज्ञानगत मानने में लाघव है। यही नहीं, ज्ञान और ज्ञेय की सदा साथ ही उपलब्धि होती है। अतएव उन्हें अभिन्न मानना ही उचित है। स्वप्न, आदि में इस अभेद का दृष्टान्त मिलता है। जागरित की प्रतीति को भी स्वप्नवत् मानना चाहिए। स्वप्नतुल्य ही बाह्यार्थ के अभाव में वासना के वैचित्र्य से प्रतीति-वैचित्र्य को सिद्ध समझना चाहिए।

इस युक्ति-कलाप के खण्डन में शंकराचार्य का कहना है कि बाह्यार्थ की सत्ता उपलब्धि के द्वारा ही सुघोषित है। कोई भी घट, पट आदि के ज्ञान को ही घट, पट आदि नहीं समझता। ज्ञान और ज्ञेय के सहोपलम्भ का कारण उनका अभेद न होकर उनका उपायोपेयभाव है। ज्ञान ज्ञेय का ज्ञापक है अतः ज्ञानविरहित ज्ञेय उपस्थित नहीं होता, किन्तु उससे उनका अभेद सिद्ध नहीं होता। प्रकारान्तर से ज्ञान और ज्ञेय का भेद लक्षित भी किया जा सकता है। घटज्ञान, पटज्ञान, आदि में ज्ञान के तुल्य होते हुए भी विषयभेद प्रकट होता है, दूसरी ओर, घटज्ञान, घटस्मरण आदि में विषय का भेद न होते हुए भी विषयी का भेद लक्ष्य है। अथवा, ज्ञान स्वयं अपना ज्ञेय किस प्रकार हो सकता है। कुशल नट भी अपने कन्वे पर नहीं चढ़ सकता। शंकर विज्ञान की स्वसंवेद्यता का भी खण्डन करते हैं। अनित्य विज्ञान से अत्यन्त भिन्न नित्य साक्षी ही स्वयंसिद्ध है। उसी से विज्ञान को अवभास्य मानना चाहिए। स्वप्न और जागरित की तुलना भी अयुक्त है क्योंकि स्वप्न का बाध होता है, जागरित का नहीं। स्वप्न स्मृतिरूप है, जागरित उपलब्धि-रूप। वासना के सहारे ज्ञानभेद बताना भी निर्युक्तिक है क्योंकि वासना सस्कारविशेष है तथा सस्कार निमित्त अथवा आश्रय के बिना उद्भूत नहीं होते। बाह्यार्थ के अभाव में निमित्त की सिद्धि नहीं होती, क्षणिकत्व के कारण आल्यविज्ञान भी वासना का आश्रय नहीं बन सकता।

शून्यवादियों के पक्ष को शंकराचार्य ने सर्व-प्रमाण-विप्रतिषिद्ध कहा है तथा उसका खण्डन अनावश्यक बताया है। लोकव्यवहार सर्व-प्रमाणसिद्ध है। बिना किसी अन्य तत्त्व के स्वीकार के उसका निषेध नहीं किया जा सकता।

## ह्रास और पतन

**सिन्धु**—सातवीं शताब्दी में श्वानुच्चाग के अनुसार सिन्धु के शासक शूद्रजातीय बौद्ध थे तथा वहाँ विहार एवं भिक्षु बहुसंख्यक थे, किन्तु उनमें भ्रष्टाचार प्रचलित था। साहसी राय के अनन्तर ब्राह्मण अमात्य चत्त ने नये राजवंश की स्थापना की।

‘चचनामा’ से ज्ञात होता है कि ब्राह्मणावाद में इस समय “बुद्धरक्षित” (?) नाम का बौद्ध श्रमण था जोकि स्पष्ट ही एक सिद्ध तान्त्रिक था। उसके प्रभाव से चच ने बौद्ध धर्म का विरोध नहीं किया। चच का भाई ‘चन्दर’ श्रमण बताया जाता है। ई० ७१२ में चच का पुत्र दाहिर मुहम्मद बिन कासिम के द्वारा मार डाला गया तथा हिन्दुओं के स्थान पर अरबों ने सिन्ध में शासन की वागडोर पकड़ी। अरब विवरणों से यह निस्सन्देह है कि उस समय सिन्ध में बौद्ध श्रमणों की संख्या प्रचुर तथा उनका प्रभाव पर्याप्त था। किन्तु ये श्रमण स्पष्ट ही कापुरुष एवं देगद्रोही थे। अरबों की विजय में इन्होंने अनेक प्रकार से सहायता पहुँचायी। अरबों की धार्मिक सहिष्णुता के कारण आठवीं सदी में सिन्धी बौद्धों का सहसा लोप नहीं हुआ। आठवीं सदी के पूर्वार्ध में ह्वि-चाओ के यात्रा-विवरण (७०६-९) से इसकी पुष्टि होती है। पीछे धर्मपाल के समय में ‘सैन्धव श्रावको’ का उल्लेख तारानाथ (पृ० २२७) ने किया है। बुद्धों ने बुद्धाब्द की गणना पर ‘सैन्धव श्रावको’ का मत उद्धृत किया है। किन्तु इस्लाम के सान्निध्य में तथा मुस्लिम शासन में सिन्ध के पहले से विकृत और भ्रष्ट बौद्ध धर्म का क्रमशः किन्तु अविदित रूप से क्षय और लोप हुआ।

**उत्तर-पश्चिम**—कोरिया के भिक्षु ह्वी-चाओ ने ७२६ से ७२९ के बीच भारत-यात्रा की थी। उसके तथा उ-कुंग के विवरण (७५१-९०) से ज्ञात होता है कि आठवीं सदी में कपिशा, गन्धार, उड्डियान एवं कश्मीर में सद्धर्म का प्रचुर प्रचार था। यह स्मरणीय है कि श्वान्-च्चाग ने गन्धार और उड्डियान में सद्धर्म के ह्रास का निर्देश किया है। सद्धर्म का यह पुनरुज्जीवन कदाचित् उड्डियान के मन्त्रयान एवं वज्रयान के रूप में था जिसके वहाँ प्रचार का सकेत श्वान्-च्चाग ने भी किया है। उड्डियान में वज्रयान के नेता इन्द्रभूति और पद्मसम्भव थे। आठवीं और नवीं सदियों में कपिशा, गन्धार और उड्डियान में तुर्की शाही नरेश शासन करते थे और वे बौद्ध धर्म के अनुकूल प्रतीत होते हैं। नवीं शताब्दी में पुरुषपुर के कनिष्क-विहार में अध्ययन का उल्लेख प्राप्त होता है। ई० ८७० में अरबों ने काबुल जीत लिया तथा प्रायः इसी समय ललित नाम के ब्राह्मण ने तुर्की शाही वश के स्थान पर ब्राह्मण शाही वश की स्थापना की जिसका ११वीं सदी में कट्टर धर्मान्व मुस्लिम तुर्कों ने विनाश किया। प्रायः इसी समय अलबेरूनी ने अफगानिस्तान एवं उत्तर-पश्चिमी भारत में बौद्ध धर्म को लुप्त पाया।

**कश्मीर**—श्वान्-च्चाग ने कश्मीर में १०० विहार देखे थे, प्रायः एक शताब्दी पश्चात् ७५९ में उ-कुंग ने वहाँ ३०० विहारों का उल्लेख किया है। कल्हण से ज्ञात

होता है कि वैष्णव होते हुए भी ललितादित्य और जयापीड ने अनेक बौद्ध विहारों का निर्माण कराया। नवी शताब्दी में अवन्तिवर्मा के शासनकाल में बौद्ध साहित्य और तन्त्रों की प्रगति का प्रमाण मिलता है। क्षेमगुप्त के समय में बौद्ध मठों का राजनीतिक हस्तक्षेप सूचित होता है। दिहा (९५०-१००३) ने अनेक बौद्ध विहार बनवाये। ११वीं शताब्दी में कलश ने तान्त्रिकों और बौद्धों का पोषण किया। हर्ष (१०८९-११०१) के घोर अत्याचारों और भ्रष्टाचारों में मन्दिरों का धन लूटना भी था। बौद्ध विहारों की इस समय कितनी क्षति हुई, यह अनिश्चित है। जयसिंह (११२३-४०) के समय में बौद्ध धर्म के लिए दिये गये अनेक दानों का उल्लेख प्राप्त है।

यह स्पष्ट है कि कश्मीर में अधिकांश शासक बौद्ध न होते हुए भी बौद्ध धर्म के प्रतिकूल नहीं थे। बौद्ध भिक्षुओं के लिए विविध विहारों का निर्माण बराबर ही होता रहा। कश्मीर में नवीं सदी में धर्मोत्तर आदि अनेक प्रसिद्ध बौद्ध आचार्य हुए थे और प्रत्यभिज्ञा दर्शन का बौद्ध दर्शन से निश्चित सम्बन्ध प्रतीत होता है। ज्ञानश्री, सोमनाथ आदि बुद्धश्रीज्ञान कश्मीरी बौद्ध पण्डित तिब्बत में धर्मप्रचार एवं अनुवाद के लिए बुलाये गये। ई० ९६६ में शिंग-चिन और १५६ चीनी भिक्षु बौद्ध ग्रन्थों के संकलन के लिए कश्मीर आये। जहाँ एक ओर कश्मीर में बारहवीं शताब्दी तक बौद्ध कला और पाण्डित्य की परम्परा बनी रही, दूसरी ओर बौद्ध विहारों और भिक्षुओं में विकृत और भ्रष्ट धर्मचर्यों के भी पर्याप्त प्रमाण मिलते हैं। कल्हण ने सस्त्रीक भिक्षुओं का उल्लेख किया है तथा सद्धर्म में श्रद्धालु क्षेमेन्द्र की कृतियों में भिक्षुओं पर व्यग्र का अभाव नहीं है। उत्तर-पश्चिम के सदृश कश्मीर में भी बौद्ध धर्म का विनाश इस्लाम की देन मानना चाहिए। ई० १३३९ से कश्मीर में मुस्लिम प्रभुत्व निश्चित रूप से विदित है।

**पश्चिम और मध्यदेश**—श्वान्-च्चांग और इ-चिंग के विवरण से सातवीं सदी में सद्धर्म की बलभी में समृद्धि ज्ञात होती है। सातवीं और आठवीं शताब्दियों में अभिलेखों से सद्धर्म के प्रति बलभी के शासकों की अनुकूलता और दानशीलता सूचित होती है। बलभी इस युग में बौद्ध विद्या का एक प्रकृष्ट केन्द्र था। पीछे मध्य भारत और पश्चिम में बौद्धों के क्रमशः ह्रास में राजकीय उपेक्षा तथा ब्राह्मण और जैन धर्मों के प्रसार को कारण मानना चाहिए।<sup>११</sup>

१३-३०—अल्तेकर, राष्ट्रकूटज एण्ड देयर एज, पृ० २७०-७२, ३०७-९;

तु०—सी० आइ० आइ०, जि० ४, भाग १, पृ० १४६, १४९।

मध्यदेश में स्वान्-च्वांग के समय में ही सद्धर्म का ह्रास सूचित होता है। स्पष्ट ही बौद्ध धर्म के लिए गुप्तों की सहिष्णुता पर्याप्त नहीं थी। उसे अपने विकास के लिए राजकीय पोषण अपेक्षित प्रतीत होता है। आठवीं सदी में ह्वी-चाओ और उ-कुंग दोनों ने कान्यकुब्ज में सद्धर्म को समृद्ध, किन्तु वाराणसी में लुप्तप्राय देखा। छि-ये नाम का चीनी यात्री भारत से ९७६ में लौटा था। उसने कान्यकुब्ज में भी बौद्ध धर्म को लुप्त पाया, किन्तु मगध में उसकी स्थिति समृद्ध थी। सारनाथ में पुरातत्त्वीय सामग्री १२वीं शताब्दी के अन्त में बौद्ध परम्परा का सहसा उच्छेद सूचित करती है जो सम्भवतः तुर्कों विजय का परिणाम था।

**मगध और पूर्व—**पाल सम्राट् अपने को 'परमसीगत' कहते थे और मगध में उनके शासन-काल में बौद्ध धर्म, दर्शन, तन्त्र तथा कला का एक उज्ज्वल युग आविर्भूत हुआ।<sup>१६</sup> आठवीं शताब्दी में पालवंश के प्रभुत्व का वगाल में उद्भव तथा मगध-में विस्तार हुआ। धर्मपाल के समय में पालसाम्राज्य का अधिकार समुद्र से कान्यकुब्ज तक विस्तृत था। देवपाल के समय में साम्राज्य का यह प्रताप बना रहा। पीछे अनेक भाग्य-विपर्ययो के बावजूद पालशक्ति न्यूनाधिक रूप में बारहवीं शताब्दी तक विद्यमान थी। इस युग में नालन्दा, विक्रमशील, ओदन्तपुरी, सोमपुरी आदि विहारों की विद्या और ख्याति अपने चरम शिखर तक पहुँची तथा बौद्ध धर्म ने तिब्बत पर विजय प्राप्त की जिसमें शान्तरक्षित, पद्मसम्भव और अतीश ने प्रधान नेतृत्व किया। दूसरी ओर, तन्त्र और हठयोग के विकास ने बौद्ध और ब्राह्मण धर्मों के बीच की खाई क्षीण पाटी।

तारानाथ के अनुसार पालयुग में सद्धर्म का मगध, मगल, आडिविश, अपरान्तक जनपद, कश्मीर तथा नेपाल में विस्तार हुआ। इस विस्तार में सद्धर्म का रूप प्रवान-तथा महायान एवं मन्त्रनय था। प्रथम पालशासक गोपाल का मात्स्यन्याय से अभिभूत प्रजा ने राजपद में वरण किया था। गोपाल ने मगल से प्रारम्भ कर अपना शासन मगध पर भी स्थापित कर लिया। ओदन्तपुरी में गोपाल के समय में ही

९४—इ० तारानाथ, पृ० २०२-५७; जे० बी० ओ० आर० एस० ५.१७१; विद्याभूषण, हिस्टरी ऑफ़ दि मेडीवल स्कूल ऑफ़ इण्डियन लोजिक; मित्र, डिक्लाइन ऑफ़ बुद्धिज्म इन इण्डिया; मजुमदार (सं०), हिस्टरी ऑफ़ बंगाल, जि० १, साहु, बुद्धिज्म इन उड़ीसा; बोस, इण्डियन टीचर्स ऑफ़ दि बुद्धिस्ट ग्रूनिर्वसिटीज।

कदाचित् वहाँ के सुप्रसिद्ध विहार की स्थापना हुई। अभयाकरगुप्त के समय में यहाँ एक सहस्र भिक्षु थे। इसी युग में कश्मीर में आचार्य शान्तिप्रभ, पुण्यकीर्ति के शिष्य शाक्यप्रभ, दानशील, विशेषमित्र, प्रज्ञावर्मा तथा आचार्य शूर विद्यमान थे। पूर्व में इस समय आचार्य ज्ञानगर्भ थे तथा विरूप नाम के एक सिद्धाचार्य भी इसी समय के हैं। शान्तरक्षित नालन्दा के प्रसिद्ध आचार्य थे और पीछे धर्मप्रचार के लिए तिब्बत गये थे। उनका 'तत्त्वसंग्रह' बौद्ध दर्शन की अनुपम कृति है। इसमें अन्य दर्शनों और सम्प्रदायों का विस्तृत खंडन है। ग्रन्थकार का अपना सिद्धान्त खण्डन में माध्यमिक-स्वातन्त्रिक, प्रमाणमीमासा में सौतान्त्रिक, तथा परमार्थचिन्तन में योगाचार-विज्ञानवाद से प्रभावित है। बुद्ध की सर्वज्ञता ही उनके सिद्धान्तों में मूर्धन्य है।

धर्मपाल का शासन सुदीर्घ बताया गया है। तारानाथ ने उस साम्राज्य का विस्तार समुद्र से दिल्ली और जालन्धर तक बताया है। धर्मपाल ने सिंहभद्र और ज्ञानपाद को अपना आचार्य बनाया तथा प्रज्ञापारमिता एवं गुह्यसमाज का विशेष समादर किया। उनके समय में सिद्धाचार्य कुरुर का आविर्भाव हुआ। धर्मपाल ने ही विक्रम शील-विहार की स्थापना की। यह विहार मगध में उत्तर की ओर गंगातीर पर पर्वताग्र में स्थित था। विहार के चारों ओर प्राकार था तथा मध्य में १०८ चैत्यगृह थे। वहाँ १०८ आचार्य थे जिनके अतिरिक्त विहार के विविध प्रबन्ध के लिए ६ आचार्य और थे। कालान्तर में यहाँ एक मध्य में स्थित आवाम के ६ तरफ ६ अन्य आवासों का विकास हुआ। विहार के ६ द्वारों में विख्यात विद्वान् द्वार-पण्डित के रूप में रहते थे। धर्मपाल के समय के प्रसिद्ध पण्डितों में कल्याणगुप्त, सिंहभद्र, शोभव्यूह, सागरमेध, प्रभाकर, पूर्णवर्धन, वज्राचार्य बुद्धज्ञानपाद, बुद्धगुह्य एवं बुद्धशान्ति उल्लेखनीय हैं। सिंहभद्र ने शान्तिरक्षित से माध्यमिकशास्त्र का अध्ययन किया था तथा वेरोचनभद्र से प्रज्ञापारमिता एवं अभिसमयालंकारोपदेश का। इन्होंने अष्टसाहस्रिका पर व्याख्या आदि अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया। आचार्य सागरमेध की बोधिसत्त्वभूमि पर व्याख्या प्रसिद्ध है। वज्राचार्य बुद्धज्ञानपाद के चमत्कारों के विषय में अनेक प्रसिद्धियाँ थीं। गुह्यसमाज, मायाजाल, बुद्धसमायोग, चन्द्रगुह्यतिलक तथा मंजुश्रीक्रोध नाम के तन्त्रों का वे प्रायः व्याख्यान करते थे। यह स्मरणीय है कि इसी युग में सैन्धव श्रावकों ने और सिंहल के भिक्षुओं ने विक्रमशील में तन्त्र-मन्त्र का विरोध प्रकट किया।

तारानाथ के अनुसार देवपाल ने योगी शिरोमणि से प्रेरित होकर ओडिविश के तीर्थिक राजा से युद्ध किया और ओडिविश जीता क्योंकि पूर्वकाल में वहाँ सद्धर्म का

प्रचार था जिसका स्थान उस समय तीर्थिको ने ले लिया था। देवपाल ने ४० विघेय तीर्थ स्थानों का विनाश किया जिनमें अधिकांश मगल और वरेन्द्र में थे, ऐसी प्रसिद्धि है। इन्होंने श्रीत्रैकूटक अथवा सोमपुरी विहार का उद्धार किया। इनके समय में अपर कृष्णाचारिन नाम के आचार्य हुए थे। इन्होंने कामरूप में वसुसिद्धि प्राप्त की थी तथा ये सम्ब्र, हेदज और यमान्तक तन्त्रों के पण्डित थे। इन्होंने शम्बरव्याख्या और अन्य शास्त्रों का प्रणयन किया। इस समय के अन्य प्रमुख आचार्य थे—शाक्य-प्रभ, शाक्यमित्र, मुमतिशील, दण्डासेन, ज्ञानचन्द्र, वज्रायुध, मजुश्रीकीर्ति, ज्ञानदन, और वज्रदेव। दक्षिण की ओर इस समय भदन्त अवलोकित थे तथा कश्मीर में आचार्य धनमित्र। शाक्यमित्र ने तत्त्वसंग्रह नाम के योगतन्त्र पर कोसलालंकार नाम की व्याख्या कोसल में लिखी। जीवन के अन्तिम भाग में ये कश्मीर चले गये। वज्राचार्य मजुश्रीकीर्ति ने नामसंगीति पर टीका लिखी। वज्रदेव एक कवि थे और उनके लोकेश्वरशतकस्तोत्र की प्रसिद्धि थी।

महीपाल के समय में आचार्य आनन्दगर्भ, परहित, चन्द्रपद्म, ज्ञानदत्त, ज्ञानकीर्ति आदि थे। कश्मीर में इस समय जिनमित्र, सर्वजदेव, दानशील आदि उल्लेख्य हैं। सिद्ध तिलोपा भी इसी युग के थे। आनन्दगर्भ महासाधक सम्प्रदाय के तथा न्याय-माध्यमिक दर्शन के अनुयायी थे। उन्होंने बहुसंख्यक योग तन्त्रों पर व्याख्याएँ लिखी।

तारानाथ के अनुसार महीपाल के अनन्तर 'महापाल' ने शासन किया। 'महापाल' से किस शासक को समझना चाहिए, यह अनिश्चित है। 'महापाल' ने ओदन्तपुरी में उरुवास विहार स्थापित किया तथा वहाँ ५०० सैन्धव श्रावकों का प्रबन्ध किया। सोमपुरी, नालन्दा, आदि में उसने अनेक विहार स्थापित किये। कालचक्रतन्त्र का इस समय प्रचार हुआ तथा आचार्य प्रजाकरगुप्त, पद्माकुश, जेतारि, कृष्णसमयवज्र आदि इसी समय के हैं।

तारानाथ के अनुसार 'चणक' के प्रशासन-काल में रत्नाकरशान्ति, प्रजाकरमाने, वागीश्वरकीर्ति, नारोपा, रत्नवज्र तथा ज्ञानश्रीमित्र विक्रमशील के 'द्वारपण्डित' थे। नारोपा मर-पा के गुरु थे। तिब्बत के प्रसिद्धतम सिद्ध मिल-रे-पा मर-पा के शिष्य थे। रत्नवज्र कश्मीर से विक्रमशील आये थे। कश्मीर लौट कर उन्होंने वहाँ धर्म का प्रचार किया तथा अन्त में उद्धान चले गये। ज्ञानश्रीमित्र गौडदेशीय थे तथा पहले सैन्धव श्रावकों के पण्डित थे। पीछे उन्होंने महायान स्वीकार किया।

अनीय दीपकर श्रीज्ञान को नयपाल के समय में रखना चाहिए। तारानाथ ने 'नयपाल' के समय में अमोघवज्र, प्रजाकाररक्षित आदि पण्डित कहे हैं। प्रजाकार-

रक्षित को पितृ-मातृ-तन्त्रों में विद्वान् बताया गया है। नारोपा के शिष्य रिरि, जाति के चाण्डाल थे। आचार्य अनुपमसागर कालचक्रतन्त्र के पण्डित थे। कश्मीर में इस समय शकरानन्द ने धर्मकीर्ति के ग्रन्थों पर व्याख्याएँ लिखी।

रामपाल के समय में अभयाकरगुप्त नाम के महान् आचार्य वज्रासनपण्डित थे। तारानाथ के अनुसार इस समय सघ का ह्रास हुआ। विक्रमशील में इस समय १६० पण्डित थे और १,००० आवासिक भिक्षु थे यद्यपि पर्व के अवसर पर ५,००० एकत्र हो जाते थे। वज्रासन में राजा के द्वारा पोषित ४० महायान के अभिज्ञ तथा २०० श्रावक भिक्षु निरन्तर वास करते थे। विशिष्ट अवसरों पर १०,००० श्रावक भिक्षु एकत्र होते थे। ओदन्तपुरी में १,००० भिक्षु सतत निवास करने थे, किन्तु अवसरों पर १२,००० एकत्र हो जाते थे। इस समय मगध के अनिरिक्त प्राय सर्वत्र तीर्थिक और म्लेच्छ धर्मों की वृद्धि हो रही थी।

तारानाथ ने 'राथिकसेन' के समय में २४ "महान्" (आचार्यों) का उल्लेख किया है जिनमें कुछ कश्मीर और नेपाल में थे तथा सब वज्रधर और सम्बर के अभिज्ञ थे। किन्तु सेनवश के समय ही म्लेच्छों ने कुछ भिक्षुओं की सहायता से मगध में विजय प्राप्त की तथा विहारों को तहस-नहस किया। बौद्ध आचार्य तिब्बत, नेपाल, दक्षिण आदि की ओर भाग गये तथा मगध और बंगाल में भी सद्धर्म का सूर्यास्त हो गया।

## ह्रास के कारण

भारत में सद्धर्म के ह्रास और पतन के विषय में अनेक भ्रान्तियाँ प्रचलित हैं। यह कहा गया है कि "सद्धर्म का प्रचार केवल स्थानीय तथा कादाचित्क था" (वासिलियफ), अतः उसका पतन आश्चर्यजनक नहीं है। यह भी कहा गया है कि बौद्ध धर्म हिन्दू धर्म में कवलित हो गया जिसमें ७वीं शताब्दी से सामंतीय और तान्त्रिक प्रसार ने सम्भवतः सहायता दी। बौद्ध सघ में तन्त्रों के कारण ज्ञान और आचार के लोप को भी उसके नाश का कारण बताया गया है। कुमारिल तथा शंकर के वाद-कौशल को भी बौद्धधर्म के ह्रास में कारण माना गया है। इस प्रसंग में यह निर्विवाद है कि बौद्ध धर्म के कतिपय तत्त्व हिन्दू धर्म में अवश्य स्वीकृत हुए हैं। यथा, शाक्तों की कौलपरम्परा में तथा यह भी स्वीकार्य है कि अनेक भिक्षुओं एवं विहारों में भ्रष्टाचार का अभाव न था जिसका 'राष्ट्रपालपरिपूच्छा' में स्पष्ट निर्देश है। किन्तु तान्त्रिक आचार तथा तत्सम्बद्ध कुछ विकृति केवल बौद्धों में ही विदित न थी, अपितु शैवों और शाक्तों में भी विदित थी, जिनका प्रचार लुप्त नहीं हुआ



और न तार्किक खडन से किसी धर्म का लोप माना जा सकता है। वस्तुतः बौद्ध धर्म प्रधानतया भिक्षुओं का धर्म था तथा इन भिक्षुओं का जीवन विहारों में केन्द्रित था। उपासकों के लिए बौद्ध धर्म ने अपना पृथक् और पर्याप्त नैतिक-सामाजिक आचार एवं सस्थाएँ नहीं गढ़ पायी थी। नैयायिक उदयन का कहना है कि बौद्ध भी वैदिक सस्कारों का पालन करते थे। उपासकों का बौद्ध धर्म मुख्यतया विहारों और चैत्यों के लिए दान तथा तारा, लोकेश्वर आदि की प्रतिमाओं का अर्चन ही था। बौद्ध विहार प्रायः राजाओं के द्वारा प्रदत्त अथवा अनुमत भूमिदान पर निर्भर करते थे। इसी कारण बौद्ध धर्म के प्रचार में राजकीय समर्थन एवं प्रोत्साहन का विशेष हाथ रहा है। दक्षिण और पश्चिम में हिन्दू शासकों की उपेक्षा अथवा वैमुख्य से तथा उत्तर में तुर्कों की विजय से बौद्ध विहार नष्ट और लुप्त हो गये। विहारों के लोप से उपासकों की क्षीण बौद्धता का विलोप अनिवार्य था।

---

